



لنروميات المقال

قصيد بارمينيدس

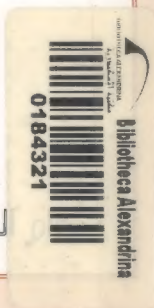
إلى هنا يبع الفاسفة

نقله من الإغريقية القديمة وتقدم له
يوسف الصديق

مع دراسة جان بوفريه في الفكر البارمينيدي

لجنود المختار

تونس



سلسلة يديرها
يوسف الصديق

قصید بازمینیس

إلى سلاسل الفلاسفة

قصيد بارمينيدس

نقله من الإغريقية القديمة وتأمّله
يوسف الصديق

مع دراسة جان بوفريه في الفكر البارمينيدي

دار الجنود للنشر - تونس

© جميع الحقوق محفوظة لدار الجنوب للنشر

SUD EDITIONS

79 نهج فلسطين - 1002 تونس

الهاتف: 785.179 - 782.991

ISBN: 9973-703-58-8

التقديم

"...وحتى تقوم اللغة بصرف الأسماء على كل ما ينتشر في الوجود، لا بد أن يُعثر على الكلمة المتفرّدة، على الكلمة الوحيدة [...] إذ أن الوجود يتحدث في كل مكان، وفي كل لحظة ومن خلال كل لغة. وليس العُسر في أن نعثر في الذهن، على الكلمة التي تتوافق والوجود وإنما العُسر في شدّ هذه الكلمة إلى انضباطٍ تفكيرٍ حقيقي."

مارتن هايدغر (شعاب...)

تأتي هذه السلسلة إلى مكتبة القارئ العربي حاملة إشارة واضحة إلى "سجين" معرّة النعمان، أبي العلاء، المُعلّم اللّغز في ترائنا. فوراء "جذية" التسمية التي اختارها لأنضج دواوينه "لزوم ما لا يلزم"، تصل إلى مسامع من استأنس بهذه الشخصية، نبرات ضحكة خافتة يكاد شاعر الفلاسفة يكتُمها وقد أثقلت عليه وحوله عوايس الأمور والصُّروف: ألا ترى أنه ألزم نفسه ونقى في ذات الوقت "ضرورة" هذا اللزوم على غيره ممن لا يتحمّل مثله عناء تطويع اللّغة وتلين حجارته حتى ينفذ إليها الفكر ويفخر فيها المنابع والعيون؟

إنّ هذه السلسلة تتطلّع إلى تخليص الناشر والكاتب والقارئ معاً من الوقوع في لائحة من استحقّق أن تلاحقه ضحكات صاحب "الغفران" إذ أنّ "لزوميات المقال" التي ستعنى باستضافة الفكر العالمي الحديث، في الفلسفة وعلوم الإنسان خاصّة، داخل النصيّة العربية، ستكون سعيّاً إلى مطعم لن يمحّث في الأرض لينفع الناس إلّا إذا قاسمناه القارئ وأبقى على وفائه ويقظته في التفاعل معه والانفعال به، إعتباراً أنّ الكتابة والنشر لا يكونان حدثاً بدون إرادة القارئ وفعله، فهو الذي يورّخ لولادة الكتاب (أو لموته) وهو الذي يستدرجه إلى مقاطع إلتحامه مع مواكب المعاصرة أو ينفيه إلى جُفاء الضحالة والإسفاف إذا هو لم يسترجع خلالاته ومنه أصداء قلقه وشواغله ونبض همومه.

ومن أولى مسؤوليات القارئ والكاتب والناشر اليوم - وهم المستبدلون لمواقعهم في عملية واحدة داخل عالم الكتاب - تبقى في التمسك برفضهم البناء لحالة التهافت التي تعيشها ثقافتنا في مواقع التفكير المنظم القادر، أولاً، على القراءة في هذا التهافت نفسه ثم، وفي مرحلة ثانية أو في ذات الحين، الخروج بهذا الرفض إلى رفضه هو وإثبات الذات في ولادة جديدة لا بدّ منها.

ومن ظواهر هذا التهافت، وهي كثيرة، متداخلة، المفارقة المثلة بين نصوص هويتنا التي نمتلكها ولم نعد نعيشها ونصوص حداثة أخرى نعيشها ولا نستطيع امتلاكها. فعند بداية القرن التاسع عشر - إن لم نقل منذ اندلاع الثورة الفرنسية واستقلال أمريكا الشمالية - ظلّت حوريات بحر الثقافة الأوروبية والغربية تستهويننا، ولا تترك لنا سوى مرّ الاختيارين: أن نشدّ أنفسنا إلى صواري التفوق والإنعزال عن العالم أو أن نصير إليها فنبقى عند عبوديتها، لانعدام الجاذبية في فضاء ضفّتنا المهجورة أو لاستحالة العودة في غياب الجسور.

وإن نجح النصّ الشعري العربي خاصة والنصّ الأدبي عامة - المسرح والرواية والقصة - في رتق الشباب وتخطيط الممرات التي تتخطى إلى الحداثة وتووب منها دون أن يمتصّها الإغتراب ودون أن تسلب الاعتزاز باتماتها، فلأنّ اللغة الأدبية تحمل جسورها معها أو هي جسر في ذاتها لا يرسم أفق الدائرة وإنما يحدث شوق الاتّساع في الدائرة الإنسانية المشتركة بين كلّ المبدعين. إلّا أن النصّ النظري العربي بقي خارج الثورات المعرفية الكبرى يلفق منها أنسجة واهية تارة أو يستورد "المعلبات" تارة أخرى، لاهتاً وراء تقليعات المفكرين الجدد والعناوين الغريبة والمدارس والتيّارات، تاركاً لغة الخطاب معزولة عن النفس النظري الكونسي ذلك الذي نسينا تجديده وتهويته منذ إختفاء رواد الترجمة ومنازاتها كإسحاق بن حنين وأبي بشر متى بن يونس وثابت بن قرّة وزيد بن عديّ.

أملنا أن تساهم "لزوميات المقال" - ما استطاعت - في إخصاب لغة الخطاب النظري وفي الخروج بالفكر العربي إلى فلقٍ صبحه منسباً في اتجاه التحديث والتنوير والعودة من غربة الذات.

يوسف الصديق

محمد المصمودي

الإهداء

إلى عمود المسعدي، إذ الأعمال بالنيّات ولكلّ امرء ما نوى،
وإني نويت تثبيت هذا الإهداء إليه في اللحظة التي قرأت فيها، وأنا أتناول
الفلسفة والقرآن، هذه السطور من تفسير القرطبي:

"الزحشري: وإن قلتَ ما وجه قراءة من قرأ، إنما يخشى الله من عباده
العلماء، بالنصب وهو عمر بن عبد العزيز، ويحكى عن أبي حنيفة؟ قلتُ:
الخشية في هذه القراءة استعارة، والمعنى إنما يُجلُّهم ويعظمهم كما يُجلُّ
المهيّب المخشّي من الرجال بين الناس، من بين جميع عباده". (القرطبي
تفسير سورة فاطر، الجزء 14، ص 44، دار الكتاب العربي، د.ت.)

يوسف

يونان وإضاءة بارميندس

قول الحكمة ونحن

يقول [بارميندس] إنّ الميت لا يشعر بالنور ولا بالدفء
ولا بالصوت لأنّ النار قد تركته. إلا أنه يشعر بالبرد
وبالسكون وبالظلمة"

عن ثيوفراستس¹

... ومن الأرض ما قد أصبح براحاً فنُسِلِمَةُ النَّارِ لتأكل الحياة فيه كلّها على
السّطح، وتطهره وتركيه فيبقى عراء حتى تأتيه الرياحُ دُرُوجاً فتذهب عنه موات
الرّماد وتُبشّرُ الأرض من جديد وتستعيد النّمو والخير.

هكذا تظهر لنا أرض الفكر تحت أقدام عرب اليوم.

وهكذا نترآى لنا من بعيد - ونحن نحقق النظر في مسطور القرآن الحكيم -
أرض الفكر في مغيب يوم فاصل، فَيَنَّة صمت رزين، قبل أن تنزل أولى قواصف الكَلِمِ
على محمّد بن عبد الله، حاتم الشهيدين: "اقرأ".

فلنقرأ. سمعاً وطاعة، ثمّ بحثاً تحت غيرة الأرض الهايية، عن معنى الإنسان
الذي تلقى على لسان الحقّ هذا الأمر الأشرف، عسانا نستسقي لأرض الفكر دِيَمَ
المُعصرات.

ولنقرأ قبل كلّ شيء في أنّ الأمر بالقراءة في الآيات الخمس الفاتحات - من
سورة العلق - لم يُسَيِّجْ لنا مراعٍ القراءة بل فسّح لنا فيها البصر على مداعبات تنفذ من
طبقات السماء والأرض.

1- ثيوفراستس، في الحصى، تحقيق دياليز. أ-46

ولنقرأ في عهدنا الخوالي ومتوننا المهرقة التي أنهكتها متحاً وارتضاعاً.

ولنقرأ في ما كان من أمر الفكر وأرضه منا قبل أن ترتعج فيها بروق التنزيل وتأتي على شعثها مشاعل البيان: أو هل كانت حقاً صحصحاً بلقعاً لا تنبت إلا الجاهلية صلفاً وظلماً وغياً؟

لئن كان ذلك كذلك فإننا لنأني خُلفاً مييناً، إذ كيف يفهم المؤمنون الذين هم عن عقولهم ساهون الحديث النبوي القائل - والعهد على البخاري - إن أكرم الناس بعد الإسلام أكرمهم قبله، إذا تفقهوا، أي إذا علموا وأعملوا الفكر على مقتضى صائب النظر؟ وكيف نفهم أن يكون في وقت محمد، عليه سلام الحق - وهذا في صريح القرآن - ملأ وندوة وإيلاف وتنصر وتهود وصبو وأخلاف، إلا أن يكون الفكر قد طرق كل الشعب وضرب فيها كل مضرب واستأنس عندها وخط فيها المذاهب وأقام بها المعالم ومد إليها المراجع؟

لعل "الحريق" المبارك الذي جاء على أرض ما سمي جاهلية قد سوى في التلّف ما بين النور والغضا وما بين الشطأ والبيس وما بين الباسق والسحوق، فكان إن أتم القول القرآني انسياه إلى رحم الأرض فيقن وتمكن ما كنا في بكارة الذاكرة الجديدة، ولربما أخرج نبأ أتى عليه حريق ثان - أشعله الناس هذه المرة - ذلك الذي اندلع نع الفتنة التي قامت مباشرة إثر تثبيت النص القرآني على مستقر الكتابة، وما أن قُتل الصحابي الراشد الذي نُسب إليه عمل المصحف العثماني.

بين الحوض الذي حفظ خالص القول القرآني في الذاكرة وبين منازل الفكر النظري "الذنيوي" ظلت قيعاً من نسيان، تمتدّ حتى زمن آخر وريث الملك بني مروان بن أمية، ثم ضاقت وتقلّصت حتى لأن الفكر كاد أن يرد الحوض الكريم وأوشك أن يجبل منه، في عصر البصري وابن عطاء وابي عبيدة وابن المقفع والفراء، وغيرهم كثير ممن حاول رتق الفصل ووصل الزمن في أنه بخطّ الأصول الذي لا فكر بدونه.

ثم اتسعت قيعة النسيان من جديد بعد ردة العقل ومع انتهاء مغامرة المعتزلة. فلم يعد المؤرخ أو الإخباري يرينا خلال سرايا سوى أطراف من "الزنادقة" و"الملحدّين" وأهل أهواء وأولي غلو، حتى عبر بعض الفلاسفة الضباب وقد هزلتهم

- حين قدرت عليهم - أفلام المصنّفين أو عزلتهم عن سبيل اللقاء بالبعد الإنساني الأرحب في القول القرآني ومدّه إلى تواصله مع لواعف الفكر من قبله².

ولكن ما الذي كان على فكر العرب أن ينسى؟

بل كيف يمكن لهذا السؤال أن يأتي إلى الطرح، إذ أتى لفكر ناسٍ أن يسأل عما فقدَ وعما يكون قد نسيه؟

بقينا نجادل هذا السؤال لا نستعجل له الجواب حتى نطرحه الطرح الأوفى. واختارنا أن نتّجه دون وسيط إلى حرّم القول القرآني فسكتاه طوال سنيّ بحث عسير ورباطنا في حماء المضيء لا نقبل أن نخرّجنا منه فتون التفسير ومتونه - الذي طالعهنا لنأمن غوايته - ولا مُختلفُ الأحاديث والأخبار المتقدمة وما ظلّ يلقّن منها إلى يوم البشر هذا. وساعدنا في هذا الإبساء الفكريّ مراسنا مع الفلسفة علماً ومسلكاً في التدبّر، فزادنا قربنا من القول القرآنيّ إيماناً بأنّ كلّ فلسفة أساساً قد حلّت في موروث الإنسان الحيّ ولا يمكن أن يأتي قولٌ حكيم في منزلة القرآن العالوية لينسيها وينسخها بل ليختم عليها بخاتم التصديق وليؤكد طبعها في التأسيس المستمرّ.

بيّنا في عمل آخر³ أنّ القول القرآني حين جاء فأشعل أرض الفكر من قبله ومن حوله قد حفظ خُذْل شجرٍ طيّب ثبت أصله وباركته قبل رسالة محمد مشكاة الحق⁴، وهو الشجر الذي أبيع، فدانت قطفونه إلى أرض العرب حتماً، في بلاد يونان، حيث أحكم الفكر استفداه الروافد الرأوية من مصر واليمن وبلاد النخل - فينيقيا - ومن أرض ما بين النهرين. وأرّينا في هذا العمل أن نسيان هذه الحقيقة التي تشهد

2- ضيق المجال لا يسمح بتحليل هذه النقطة. ولنفهم وطأة النسيان في الفكر العربي نسرق هذه الملاحظة لأحد كبار المختصين في فلسفة ابن رشد، ليون غوتيه: "ما أن كتب مصنف [ابن رشد] الثلاثي في ما بين الشريعة والحكمة من اتصال حتى سقط في مهاري النسيان ولم يعد له ذكر البيت" إلى أن عثر عليه، سنة 1859 م. ج. مؤلّر ونشره في نصه العربي، ابن رشد ص 266.

3- عمل القول القرآني (بالفرنسية Le travail du coranique)، المعهد الأعلى للبحوث في العلوم الاجتماعية، باريس (EHESS)، جوان 1995.

4- لسنا أوّل من تحدّث هكذا فالشهرستاني يؤكّد أن فيثاغورس أخذ علمه "من مشكاة النبوة"، وكان ابن رشد يكتب: "سبحان الذي اصطفى [أرسطو] من بين جميع البشر في مجال الكمال الإنساني"، راجع: مصادر الفلسفة العربية، ب دوهيم، نقله عن الفرنسية أبو يعرب للرزوقي، ص 13، نشر بيت الحكمة، قرطاج - تونس، 1989.

المقرآن بأصالة إعجازه أكثر من كلّ الدلائل، هو النسيان الذي أصاب الفكر العربيّ
يوم عقيم فجعله يختزل كسولاً المسافة المضنية ما بين الإيمان والعقل، فيعجز العقل
بأمن التسليم العجول أو يُسمن الإيمان بأورام الظنّ.

وإنّ لنا في بارمينيدس الذي تقدّم لقصيدته لمثّل واضح الدلالة لما أغرقه النسيان
من معالم يونانية كانت للعرب ولا ريب متزّداً قروناً سحيقة قبل الإسلام، إذ تقرأ في
تغنيبه المتعمّد عند جميع الإخباريين والمصنّفين القداسي، ولا استثناء، الحجة على
حضوره - بشكل ما، لا يقدر أحدٌ على تحديده الآن - قبل أن يمتدّ سراب القiecie
بين القول القرآنيّ وغن. ففي أكبر موسوعة أُرخت للمذاهب صغيرها وخطيرها،
صحيحها ومنحولها، عربيّها وأعجميّها، أي كتاب الملل والنحل للشهرستاني،
يعرض المصنّف الإمام بإسهاب ودقّة وعرف أراء كلّ من تالس وأناكساغورس
وأناكسمنس وأنبذقلس وفيثاغورس وزينون⁵، ويسدل الصمت الثقيل على من كان
لهؤلاء مريداً ملازماً، أو معاصراً منافساً، أو استاذاً ومرجعاً.

غياب بليغ أم تغيب يُحدّث خبره أكثر مما يحكم سكوته إذ يلوّح لنا بأمر
كلّ التغيّبات الأخرى التي صادرت النصوص والأسماء وطمست المراجع والسبل
وكفّت الأراء بـ "الرود" المتشعبة والمتناظرات "المسرحة"⁶ فجعلت من العرب أهل
الحضارة الوحيدين في العالم - ولا شكّ - الذين لا يملكون مدوّنات فكرياً "ذنيويّاً"⁷
واحداً على مدى قرن كامل، ذلك الفاصل ما بين ختم الرسالة واستقرار الملك لبني
العبّاس، في حين سادوا فيه كلّ مدائن العلم والكتابة في الكون المعروف.
إنّ مهمة كل باحث لا يرضى بالطاعة إلّا للحقّ وحده ولا يعود إلّا به من
الرجس الذي جعله القول القرآني "على الذين لا يعقلون"⁸، قد أصبحت في العمل

5- راجع: كتاب الملل والنحل لأبي الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني على حاشية كتاب
الفصل في الملل والأهواء والنحل، لابن حزم، المجلد الأول، ج 2 ص 159 وما تلاها. دار
المعرفة، بيروت، 1983.

6- كتلك المناظرة بين السرياني وابي بشر، بين حزب "العربية" وبين حزب "اليونانية" والتي رواها
قلم التوحيدى وبناها صنعة في الحوار السفسطائي. (الامتاع والمؤانسة، الليلة السابعة)

7- سورة يونس، الآية 100. ونقرأ في محاوره السفسطائي لأفلاطون ما يلي: "لا بدّ أن نقول أنّ
التقدّ يظّل على أرفع المراتب طهراً وأنّ كلّ إمّره حتى وإن كان الملك الأعظم، لَيُظَلّ مصاباً
بالرجس الأكبر [Evangelis - إنجس] إن لم يخضع للتقدّ"، السفسطائي 230-231 والتشديد من
عندنا.

على بسط مسالك جديدة في البحث والمساءلة، تحرق قبة النسيان محاذرةً للمهاوي الموهبة مرتابةً مما استقرّ من موقنات مضلّة، متراجعةً قصصاً إلى اللحظة الحاسمة التي ادّعى مؤرخونا ومفسّرونا ومصنّفوا النسيان عندنا أنها فصلت عن الأزمنة الإنسانية. ولم يبق لنا إلا أن نستطّق الأثر المحقّق بالأثر المحقّق، وأن نقارع التأويل بوجوه اللبس والتناقض فيه وأن نردّ، عند كلّ خطوة، ثبتت على صلب الأديم، ما وقفنا عليه إلى مخير النّقد.

وإنّا لن نطلق من فراغ هذه الرحلة الشاقة التي بات على الفكر أن يشدّ إليها ركابه، بل إن لنا من البوصلات والخرائط في العلم الحاضر ما يجنب الباحث الزلّق والتهيه ومن الزّاد في النصّ القرآني وحده ما يعصمنا من الغرق أو الزيف إن نحن أرجعنا البصر في تداعيات ألفاظه وسياقاتها وفي طاقته المكيّنة على إصدار المعنى من لدنه على سهل اللغة التي تنزل فيها قولاً.

وقبل أن نتوجّه، على هذا المسلك الوعر، إلى قراءتنا العربيّة في قصيد بارمنيدس الفلسفيّ - وهي قراءة لا تنافس قراءة بوفريه بل تطرق سُبلاً قد أعرض عنها كلّ مفكر غربيّ - ندعو القارئ إلى استطراد لا بدّ منه، كما سيّتضح في ما بعد، يُرينا بمجهّد يسير قوّة التحام "الذهن" العربيّ بذاكرة الأرض من يوم أن تلاّأت فيها أولى شعاعات الفكر.

لنمعن النظر مليّاً في ظاهرة لغوية صغيرة، في لفظ صاديّ مألوف - يُونان - لعلّ ألفتنا به قد أبقت على غفلتنا منه، فإنّا نعتقد أنّ هذا اللفظ في العربيّة يؤرخ للأثر الأبعد الذي يربط اللسان العربيّ بمحدث التفكير والفلسف حين أبرق سناه لأوّل مرة في سماء الناس.

لا نعلم أن بحثاً واحداً - قديماً أو متأخراً - قد عنى بالمفارقة الغريبة المذهلة، إن نحن أمعنا النظر في غرابتها، التي جعلت لغة العرب تميّز حذرة مدققة بين يونان فكراً فلا تستعمل إلا هذه التسمية عند هذا السياق، والروم مفهوماً ذا دلالة سياسية استراتيجية اقتصادية - وحتى عرقية: صُهب الرومي، حبراً الرومي، ابن الرومي، جلال الدين الرومي، إلخ... - ويبقى المفهومان مفترقين متوازيين حتّى وإن حوِّط كلاهما ذات الحيز المستطيل شمال الجزيرة العربيّة المتدّ من غرب تركيا اليوم حتّى

الجزر الإيطالية فالأرخبيلات والسواحل الإسبانية، فيكون انبدقلس⁸ مثلاً - الحكيم
 ذو نعل الرصاص، حسب الأسطورة الجارية عنه، الذي ألقى بنفسه في غياصة بركان
 الإتنا - يونانيًا عند العرب وهو أصيل أغرجنطا شرق صقلية، بينما يُصرّ المتحدث أو
 المؤرخ الغربي على اعتباره... إغريقياً⁹ واللفظة، لعمري، لم تأت بعدد إلى النطق في
 زمانه ولا وجود لها في معاجم البلدان العربية المتقدمة ولا حتى في لغة البلاد
 "الإغريقية" التي تسمي نفسها هيلأس إلى اليوم، والتي ما زالت العربية تسميها يونان !
 لماذا التزم الناطقون بالعربية هذا اللزوم، خارجين به عن منطق المتغيرات
 الجغرافية ومنقلبات التاريخ؟

إنّ في ما قلناه عن دقّتهم في التمييز بين الروم ساسة وعامة، أنطاكين كانوا
 أو مقدونين أو بيزنطة، وبين أهل النظر والطب والعدد من لا يمكن أن ينتسب
 عندهم إلّا ليونان، وإن كانوا من غرب البحر الأبيض الأقصى، ما يكفي لأن تدفع
 عنهم التفسير المحتمل الذي يرى في تعنتهم غباءً أو مكابرة حين تجاهلوا إجماع الدنيا
 وعاندوا الإتفاق الظاهر. ولا يبقى لذي العقل إلّا أن يحكم لهم بأنّ في إصرارهم وعي
 بموقف من الأرض والفكر والحضارة ظلت لغتهم وحدها تراعى أمينة وتحفظه حين
 نسي الناطقون بها أبعاده ومعناه.

ولن يقوم البرهان على ما نقول إلّا إذا يئمننا بالقارئ أعماق الأساطير
 فاستدرجناها بالتحليل والتفكيك إلى البوح بما أخفته رموزها وما تكّرت سطورها
 وما أحلمت به مجازاتها.



⁸ - Empédoclès.

⁹ - لم تستعمل كلمة "إغريق" في النصوص الكلاسيكية العربية، فيما علمنا، إلّا عند الإخباري
 صاعد الأندلسي (1029-1070) في كتاب مقالات أهل الملل والنحل حين كتّى فيثاغورس
 بعبارة "موسى الإغريق" وهي كنية في غير محلها أصلاً إذ ينسب للمؤرخون هذا الحكيم إلى
 جزيرة صاموص اليونانية جغرافياً ومن القدامى من يشير إلى أصله العربي فيرجعه إلى سوريا أو
 إلى فينيقيا أو إلى مدينة صور (راجع كليماخوس الإسكندري: كتابات مطوّقة، ج 1، 62).

على خارطة الأحداث والأساطير القديمة هناك أرض يونان وبحر يونان. فالأرض تقع على الجانب الشرقي من المستطيل الرومي كما وصفناه، أي على سواحل تركيا اليوم، أما بحر يونان فهو على الجانب الغربي بين إيطاليا وبلاد الإغريق الأوروية (انظر الخارطة ذيل هذه المقدمة). إلا أن الأسطورة الإغريقية تعطي للتسميتين المثلثين تبريرين مختلفين وسندعو القارئ إلى تحليل كل واحد منهما حتى يبين له خطر الأسطورة في بناء الذهنيات وتحديد خطاب الغلبة الثقافية بين الأمم، وحتى نفهم عناد اللغة العربية على رفض هذه الغلبة.

كانت يو - التي أعطت اسمها لـ "بحر" يونان - كاهنة الإلهة جرّاء زوجة ربّ الآلهة زيوس وأخته¹⁰، قائمة على تأويل التواذر في أحد معابد الإلهة ما بين موكينا وثيرونشا بمقاطعة أرغوليا¹¹ (من بلاد الإغريق الأوروية). عشقها زيوس وأشعرها بحبه فارتبكت وصدّت وظلّت تمنع إلى أن طاف عليها طائف في المنام يأمرها بالنزول عند نزوة ربّ الآلهة المتيم. تحوّل زيوس ليصل عشيقته إلى غيمة كي لا يثير انتباه حواء لكن الزوجة الغيور علمت بما يجري وحضرت إلى خلوة العاشقين فسارع زيوس إلى مسخ حبيبته فجعلها بقرة بيضاء جميلة ما أن رأتها حواء حتى طالبت زوجها بأن يهبها لها هدية، فلم يجزّ زيوس على ردّ مطلبها وسلّمها الدابة فعهدت بها إلى الوحش أرغوس ليقوم بحراستها تحت عينيه المائة والتي ينام النصف منها ويبقى النصف الآخر يقظاً مترصداً. طال حبس يو إلى أن أرسل زيوس ابنه الماكر هرمس فمرّ بالسجّان متخفياً على هيئة راع وعزف على مزماره العجيب ألحانا أنامت عيون أرغوس المائة دُفَعَةً واحدة فأسرع هرمس وحزّ رأس الوحش وخلّص السجين.

حزنت حواء على موت خادmegaها الوفيّ فخلّدت أثره بأن رسمت عيونها المائة على ريش الطاووس، طائرha المفضّل. ثم ثارت له من يو فأرسلت عليها ذبابة الثعرة ترهقها بلسعاتها حتى حنّت وطفقت تجوب الدنيا من أقصى مراع "الإغريق" شرقاً

10 - نفضّل الرسم العربي لكلمة Zeus (Zeus) على هذا النحو لأنها تتحوّل في الإعراب الإغريقي إلى Δεός (ديوس) ثم تنزل الـ Z (دزيتا) إلى ثاء θεός (ثيوس) في لفظة مشابهة في المعنى (الإله، بصقة عامة).

11 - Argolide, Tirynthe, Mycène

إلى أنقضاها غرباً - حيث البحر الذي سمي باسمها منذئذ - وعرجت في لهُها الجنون على مرتفعات القوقاز حيث لاقت برومئوس، سجين ذيوس وسارق النار، ثم عبرت المضيق الفاصل بين آسيا وأوروبا وهو الذي سمي حين عبرته مضيق البوسفور - أي بالإغريقية "معبر البقرة" - وجاءت بلاد النخل (فينيقيا بالإغريقية) ومنها هبطت مصر حيث ينتظرها على شاطئ النيل عشيقها إله الآلهة. عجل ذيوس وأعادها إلى صورتها البشرية الأولى ثم مرر على جسدها بلمسة حملت منها وولدت إيفاقوس - أي ابن اللحمة، بالإغريقية - وهو الذي سيؤسس مدينة منف¹² المصرية.

يصل بحر هذا الميلاد إلى مسامع حراء فتكلف الكاهنات القائمات على طقوس أمها ريماء (ابنة أورانوس الخصي) بآلاف المولود، فتخطفنه فتجوب يوا الأرض من جديد، براً وبحراً، بحثاً عنه حتى تغثر عليه بسوريا فتعود به إلى مصر ثم تموت فيحوّلها ذيوس إلى كوكب منير.

إن هذه الأسطورة - التي رويناها عمداً حسب سطورها الإغريقية المتخربة - تستعيد كما نرى كل عناصر مصر إيزيس المصرية وابنها هوريس على نسق من الميثمات الإغريقية. إلا أن العشيق المخصب لم يتجزأ كما تجزأ جسد أوزيريس وانتشرت أشلاؤه على مشارق الأرض ومغاربها. ولم تكن ليو منزلة الألوهية التي كانت لإيزيس بل كانت قبل أن يصطفوها له صاحبة الإلاه الأكبر، الخادمة العارفة على مفترق الطرق الملتبسة المؤدية للمعابد، أي أنها كانت، بالعبارة الواضحة، الحكمة عينها: تعبر إلى المواطن كلها، تلاحقها بالجنون لاعتقائهم الآلهة تستعين بالكيد لتفلق من تكاثر الأعين الرقيبة، تجتاز الوسائط، تشارك في المرتفعات محنة "جد" الإنسانية برومئوس، تصاعد إلى السماء كوكباً قريباً حين تغلر عليها القرار في أرض البشر وبعد أن أثبتت فيها، على وجه التمدن، مولودها الوحيد.

أو ثمة موقع يتلقى إلى الآن أشعة هذا الكوكب البعيد، الذي أفلته - كما سنرى - أساطير متأخرة مضادة، غير الموقع الذي حفظ للفظه يونان في العربية معناها الأصل؟ أو ثمة وفاء أكبر من الذي جعل العرب يسمون يونان، نافلة،

12 - Memphis في اللغات الأوروبية. هل من دراسة تربط لنا بين اسم متاف العربي (وقد كان من أجداد الرسول من هو عبداً لمتاف 1) وبين اسم المدينة؟.

حتى ربوع إغريق الأوربية التي انطلق منها أول الملح الذي اصطفى الصبغة يوماً
على شعاب مقاطعة أرغوليا المثناة؟

لكن "العقل" الأسطوري الذي سيختار "تغريب" الهلنبيين عن يونانيتهم
سيصطنع أسطورة أخرى مُحدثة ولا ريب لأننا لا نعتز عليها في المدونات الأولى عند
هوميروس (القرن الثامن قبل الميلاد) ولا عند هزودس (القرن السابع) بل فقط في
مسرحية متأخرة لأوريبيدس (القرن الخامس) أسست توطُن أئينا ومقاطعتها عتيقا
على زلة الإلاه أبولو الذي أحبل آخر ورثة للعرق العتيقي، فولدت يُون ونسبه الإلاه
زوراً لزوجها العقيم خوثوس.

هنا ينقطع التسلسل الأسطوري الإغريقي عن مصادره البابلية التي لا تهتم
بسلالات الأفراد ومصائرهم بقدر ما تؤسس لنشأة القوى الطبيعية من خلال الصراع
والفتنة بين رموز مؤلّهة متنافرة وتصبح الحاجة للتأسيس الأسطوري حاجة سياسية
تتطلبها وحدة المتساكنين داخل المدينة أو داخل مجموعة المدن في المقاطعة الواحدة. لا
بد أن يكون إذاً للأمة الإغريقية سببٌ أسطوري آخر غير الذي يربط الإنسان الجرد
بالكون الجرد والذي يقصي الإنسان المعين - المواطن - من منطلق أحداث العالم
المحكوم بإرادات الآلهة. ولا بد أيضاً أن يظلّ هذا السبب على صلة بساحة غيبية تبقى
على أمن الناس تجاه هول الطبيعة وتبرّر لهم أهواها وتمييزهم برحمتها. لذلك يبدو لنا
أن بجيء يون المتأخّر (الذي سيمنح اليونان حداً آخر مختلفاً) إلى الذهنية الأسطورية
الإغريقية قد تمّ إثر تسلسل خاطف إلى عالم الرؤى الشرقية التوراتي، عاد منه اللاوعي
الجماعي بسطرٍ جديد مُستلهم من سطرين في سفر التكوين مازجاً بينهما، ونعني
سطراً آدم ونوح مؤسّماً الإنسانيّة التوراتيّة.

وما يشدّ الانتباه فيزيد طرحنا متانة أن الشعصيّة التي انطلق منها هذا التسلسل
الخاطف - أحد الجنّ العمالقة ممّن تسميه الإغريقية تيتانوس - تحمل اسم أحد أبناء
نوح الأربعة، يافث، جدّ الآريين في شجرة السلالات التوراتيّة. يقول هزودس في
كتابه الأمّ الذي حُفِظَ عنه ملبّوناً، ثيوغونا (مولد الآلهة): تزوّج يافتوس الفتاة
الأثيانوسية علقميناً وارتقى معها الفراش الزوجي فولدت له أطلس ذا النفس العنيفة،
ثم بعد ذلك منواتيوس المتعالي الصّلف فيروميتوس ذا الحقّة واللطف ثم إيميثيوس

الأرعن الذي كان من البدء غسماً على من بين البشر يأكل الخبز"¹³. يواصل السطر المتأخر لهذه السلالة تفرعه حين يولد لبروميثيوس ذوقالون (أي ذو الحُسن) الذي سيتزوج ابنة أخيه بروميثيوس، أييموثيوس "الأرعن" - وتسمى بُره - قبل أن يرسل ذيوس طوفاناً عارماً على العالم فيكون ذوقالون وبره الناجيين الوحيدين ويُولد عنهما أبو الإغريق الأول هليوس.

يشطّ هذا الاستحداث الأسطوري في تفريد الجنس "الإغريقي" وجعله الجنس البشري الأوحَد الباقي على وجه الأرض، حتّى لأنّ الآلة الأسطوريّة العربيّة تردّ على هذا الشطط بشطط أشدّ فتقلب منطق هذه النشأة قلباً، على هذه الصورة التي نجدها عند المفسّرين والتي تقول: "ولما ضربت [إسماعيل] الوفاة أوصى إلى أخيه إسحاق وزوج ابنته "نسمة" من ابن أخيه "العيص" فولدت له الرّوم ويقال لهم بنوا الأصفر لصفرة كانت في "العيص"، وولدت له يونان في أحد الأحوال..."¹⁴. يتحالف هكذا العربيّ مع العربيّ، لصدّ "العدوان" الأسطوري الإغريقيّ.



قبل أن نرجع إلى المدوّن الأسطوري الإغريقيّ الأوّل، ملحمتا هوميروس، لنستشف منهما السبب الذي جعل لغة العرب لا تعرّف بمفهوم "الإغريقيّة" الأوروبيّ، أصبح من الضروري بعد أنّ أوصلتنا الأساطير الفرعيّة إلى مأزق أن نعطي خلاصَةً لما وصل إليه البحث التاريخيّ المحض وأن ندقّق فيه نقداً وتحليلاً.

يُجمع المؤرّخون تقريباً على القول بأنّ نشأة أمّة الهلّينيين عمّت على مهل خلال حقبة طويلة بدءاً من الألف الثاني قبل الميلاد على الأقلّ وأنّ "غزو الإغريق لبلادهم، كما يقول أحد كبار المؤرّخين للعاصرين المختصّين، لم يكن على دفعة واحدة بل على موجات متعاقبة أو على تسريّات بطيئة. وقد استمرّ هذا الغزو قرّوناً، من القرن العشرين (قبل الميلاد) حتّى القرن الثاني عشر، إن لم نقل القرن الذي يليه.

13- هزيردس: ليوغونا، 508-513.

14- ابن كثير (عن الطبري): قصص الأنبياء، ص 203، مكتبة الهلال، بيروت، 1985. والتشديد من عندنا.

جاء الغازون على طريق البرّ إلى أرض الإغريق الأوروپيّة من الشمال الشرقيّ تارة ومن الشمال الغربيّ تارة أخرى، ثمّ على طريق البحر إلى الأرض الآسيويّة من الغرب إلى الشرق. وحسب ما استخلص من المأثورات الكلاسيكية المقامة على دراسة الملاحم، المؤيّد بنصوص كتابات مصريّة وحيثيّة يبيلو أنّ الأحيائيّن هم أوّل الإغريقين الذين هبطوا إلى أرض إغريقيا من المرتفعات الشماليّة، فانتكروا من السكّان السابقين جزءاً من أراضيهم ثمّ انضمّوا إلى حضارة بحر إيجه. وجاءت من بعدهم عصابات أخرى، زادوا من تنوّع المزيج العرقي: "يونانيّون" و"أبوليون" ما لبثوا أن أخذوا نصيباً من الأرض على حساب المتساكنين الأوّل ثمّ اندمجوا بدورهم في المجموعة. وأخيراً هجم الدّوريون وأخذوا الخلاء من حولهم داحرين المجموعات الأخرى إلى آفاق أبعد. إلّا أنّ هذه الهجرات لم تحصل داخل شبه الجزيرة الإغريقيّة الأوروپيّة فقط، بل، وفي فترة ما، عندما انطلق الأحيائيون يبيحثون عن مراعي جديدة، أو حين طغى الإرهاب الثّوريّ، عبّر الغالبون والمغلوبون جميعهم البحر وعَمّروا الأرض وسط شعوب أخرى ذات لغات مجهولة. هكذا شَعُر أولاد هَلين، منذئذ، ورغم ما باعد بينهم من صراعات ورغم التباين الدائم في لغاتهم وطقوسهم ومصالحهم، بأنّ عنصرهم هو الأسمى وأنّهم أمة واحدة في مواجهة الممّج¹⁵

أخبرنا هذا النصّ للمؤرّخ المعاصر - ابو المؤرّخين المحدثين المختصّين بالإغريق - غوستاف غلوتس لأنّه يستوي على البين المعتم الذي تتلاقى فيه الأسطورة مع الرّؤية الإيديولوجية المغالطة المتحيّزة. وأنّا لن نعالج شيئاً في تحليل هذا المؤرّخ لتخريج تناقضه بل إنّنا سنسايّره حتّى نفوز باعتزافه هو بأنّ هذه التركيبة القوميّة الرّباعيّة التي جعلت من الإغريق "أمة واحدة في مواجهة الممّج" ليست إلّا هذراً، فهو يقول في ذات مؤلّفه وغير بعيد عن النصّ الذي سبقناه¹⁶: "أحدث بروز القبائل الثّوريّة الرّحفة العامّة. فمن بين الأحيائيّن جزءاً أبى أن يخضع للغالب وأعياءه أن يجد ملاذاً قريئاً، فقصّد البحر وكثيراً ما لحق به الغالبون، فكانت جحافل عارمة من الهاربين، زادها رَوْغ النّاس هولاً، في يحنّهم عن موطن بديل [...] وتسبح هذه الجموع المهاجرة في قوّة لا تقارن على سواحل آسيا فتغيّر وجه العمران من الجنوب إلى الشمال". وفي

15- غ. غلوتس: التاريخ القديم، الجزء الثاني. التاريخ الإغريقيّ ص 63. والتشديد من عندنا.

16- غلوتس: نفس المرجع، ص 105.

هذا العجاج البشري عمدت بعض التقاليد المتأخرة إلى استنباط تصنيف اعتباطي رتب الأتوام الأيولية واليونانية والدورية وتنامى الأخائيين".

لم ينس المؤرخ التقليدي في الحقيقة هؤلاء الأخائيين بل سيعود ويثبتهم في الركبة الرباعية لشعوب الإغريق بعد أن مَرَّ فيهم الأخائيين الذين انصهروا بالأرض الأوروبية واعتزلوا لها بمنزلة الوطن الأم وبين من جاز البحر فعمّر السواحل الآسيوية.

ستكون هذه السواحل "الأخرى" مصنعا لروح جديدة - روح يونان - ترى في الأوسط الأفضل كما يلاحظ هيرودوتس حين يصف "أحسن الإغريق" وهم عنده اليونانيون، سكّان أرض اليونان الآسيوية، فيقول: "لقد بنوا مدنهم تحت أجمل سماء وفي أفضل المناخات التي عرفها البشر، ذلك أنّ المناطق المجاورة لهم، من فوقهم شمالا ومن تحتهم جنوباً، على المشرق منهم وعلى المغيّب، لا تنعم بما نعموا به، فإنّ القسّر والرطوبة وإنّما الحرّ والجذب"¹⁷. كانوا إذًا مسلمين، أهل حوار جبلوا على حبّ الإستقرار والانتقال على الأتوام التي قبلتهم حتّى لأنّ المؤرخ القديم ليشدد على عادتهم في الزواج من نساء المجموعات الأخرى وخاصة من القاريين جنوب أرض اليونان.¹⁸

ولنا أن نشكّ - وهذا حسنٌ منا إلى أن يأتي ما يؤيده أو ما يخالفه من علماء التاريخ والآثار المختصّين - في أصل اللفظ الذي سماه أخائيين، إذ أنّ الواحا حيثيّة وصفها علماء الحفريات القديمة تقول أن معاهدة تعود إلى القرن الثالث عشر (قبل الميلاد) جمعت بين الحيثيين والمصريين اعترفت بمملكة إخاوة وملكهم الذي "تعادل منزلته منزلة فراعنة مصر وملوك بابل وآشور، وإنّه أخٌ لهم"¹⁹.

بعد أن استقرّت "الروح" الدورية وغلبيت على الأتوام الأوروبية في شبه الجزيرة الإغريقية وخاصة في مقاطعة ييلوبونازا ومدينتها الدورية الصّرف اسطرة، أصبح الساحل الآسيوي كلّه يحمل إلى الإغريقي الأوروبي صورة متناقضة يشتدّ

17- هيرودوتس، تاريخ، 1- 242.

18- هيرودوتس، تاريخ، 1- 146.

19- ومن الدراسات الجديدة التي أربكت الباحثين دواصة غرغوري ناجي: "الفضل الأخائيين" (بالفرنسية)، نشر دار لوسوي 1994) الذي يرجع اللفظ إلى أخموس أي الألم والترحّل بالإغريقية، ومنه إسم البطل الأوّل في الإلياذة أخيلوس... ولكنّ السّنا نرّداد لرتبّاكا حين نقرأ في لسان العرب هذا التعريف لمادّة أ.ع.خ: كلمة توجّع وتأوّه من غيظ أو حزن ؟!!

عندها إعجابه بمثل أعلى في الإتزان والتعقل والإبداع يراه في اليوناني خاصة - بالمعنى الجغرافي - بقدر ما يغيظه الثراء الإقتصادي وخصوبة الأرض على الضفاف المقابلة.

حُسم هذا التناقض على أرض النصّ للمحمي الإغريقي الأقدم والأروع، أي نصّ الإلياذة والأوديسة الذي ما أن شاع في القرن الثامن ق.م، حتى اعتبره العامة والخاصة "سفر التكوين" الإغريقي، وكتاب دين مقدس أو يكاد²⁰. حتى لأن أحدا لم يتجاسر على تحريفه رغم الصراعات السياسية التي كانت تثير تحريف النصوص المؤسسة في ذلك العصر²¹، إلى أن دوّن نهائيا في القرن السادس ق.م على يد الحاكم بيزنتراس.

حُسم التناقض إذن على مستوى المن الثقافي الذي قدّر لطروادة، رمز التحدي الإقتصادي السافر على سواحل آسيا، أن تندثر بعد هجمة الأخائيين الأوروبيين الذين اندمجوا في وحدة وطنية مع الأقوام الأخرى وبعد أن أعترف لمن ظلّ منهم على الأرض الأوروبية بإغريقية سلب منها الأخائيون المهجرون، كما رأينا. وقد حاولت العبقريّة الأثينية، صانعة الإغريقية المجيدة، أن تحافظ على هذا المثل الأعلى اليوناني بأن رعته من صرامة الدّورين ومن روحهم العسكرية، حتى حربها الضروس مع اسرطة التي ابتدأت في منتصف القرن الخامس ق.م ولم تنته إلا بانحطاط الإغريقية الكامل وبروز الرومانية، بعد أن تلاشى ملك الإسكندر المقدوني.



إن لنا في اندلاع حرب طروادة كما يصوّرها هوميروس لآية تجعلنا نقف على هيئة "الإنسان الإغريقي" كما ستمز بعد تدمير المدينة الشرقية وعودة أوديسيوس - البطل المتبقي الوحيد من بين المنتصرين، مع أغانمون - إلى بيت الزوجية على إيقاع أناشيد الأوديسة التي نعتبرها أوّل بيان أقام المهنّة الغرية كلّها.

نبغت فكرة الحرب، حسب النصّ الهوميري في ذهن الآلهة فأخذت من أوّل لحظة مسار القدر الذي لا يردّ ولا يعاكس. فقد أقسم زيوس، سيد الآلهة، بعد أن

20- يستعمل غلوتس لوصف الملمحتين لفظة Bible، أي الكتاب للقدس، راجع للمصدر المشار إليه ص 494.

21- راجع موزس فتلي، عالم أوديسيوس (بالفرنسية، نشر دار لوسوي)

أحبل علقمينا أن أول حفيد لجدها فرسيوس سيحظى بملك لا حدود له. لكنّ الإلهة حطّبي، ربّة الخطأ، كادت مع حراء زوجة ذيوس وأولدت حفيدا من ابن آخر لفرسيوس، أي من أمّ أخرى غير التي جاء نذر ذيوس لصالحها. غضب سيد الآلهة من مكيدة حطّبي وألقى بالآلهة من على جبل الأولمب فوقعت على ربوة سمّيت منذئذ ربوة الخطأ. يختار الناس على جهلهم عما يحدث في عالم الآلهة، هذه الربوة ذاتها موضعا لبناء طروادة وحصونها وذلك بمساعدة ثلاثة من الآلهة الشرقيين، أبولو وبوصيدون وأفروديتس. تتسارع الأحداث تعدّ للحرب حين استلم بريامس الحكم بطروادة (وبريامس بالإغريقية تعني "المُباع") وهو أبو هكتور وباريسيوس المهزومان.

يرى هذا الملك في منامه أن ابنه الأصغر باريسيوس يُشعل النار في حصون المدينة فيطرحه أرضا فيلتقطه بعض الرعاة ويكفلونه ويربّونه حتّى اشتدّ ساعده وأصبح فتى جميلا شجاعا. وفي أحد الأيام بينما كان يرعى قطع كافليه جاءه عمّال الملك بريامس يسألونه ثورا له رائع المنظر ليكون جائزة السبق في ألعاب ينظّمها الملك في ذكرى إبعاد ابنه. عزم باريسيوس على المشاركة في هذه الألعاب كأحد من العامة المغومرين، وفاز في السباقات كلّها وحصل على الجائزة ثم عرّف بنفسه وألحق بالقصر الملكي.

ويُصعد بنا إلى عالم الآلهة مرة أخرى لنشهد حفل زفاف أقامه أهل الأولمب لتزويج الإلهة ناطس من الإنسيّ يلبوس حتّى يتخلّص المعتدلون من ألوهيتها وجمالها الذي أحلّ البغضاء بين الآلهة. خلال الحفل ترمي إلهة الشقاق هيريس بتفاحة ذهبية بين الحاضرين كتب عليها أنّ على من التقطها أن يهبها لأجمل الآلهات الحاضرات، فلم يجرؤ أحدٌ على أخذها خوفا من أن يهبها لإحداهن فتغضب الأخريات. لكنّ ذيوس يطلب من هرمس - صاحب المكائد - أن يدعو كلّ المتنافسات على التفاحة إلى جبل طروادة ويطلب تحكيم بارسيوس في هذه المسألة²².

تعدّ حراء البطل الطروادي، إن وهبها التفاحة، تملك آسيا كلّها، وتعهده إننا بالحكمة واليقين، وأفروديتس بأجمل أثنى حملتها الأرض. فيحكم بالتفاحة لأفروديتس، وكلّنا يعرف بقيمة الحكاية، التي لا تنتهي بإنتهاء الإلهادة أناشيدا بل في ما

22 - من هنا جاءت العبارة الأوروپية Pomme de Discorde أي كل ما يسبب الشقاق...

سيرويه أوديسيوس في الملحمة الثانية: خطف باريسيوس هيلينا الرائعة من خدرها وهي زوجة مينيلاس الإسبرطي ووقعت حرب طروادة؛ على ربوة الخطأ إذن أخطأ الإنسيون الآسيويون وأخطأ الآلهة الشرقيون. أخطأ باريسيوس في تحكيمه وعدل عن السلطان ثم عن الحكمة وأخطأت أفروديس في ما نذرت ووعدت به الفتى الذي أخذته في حماها. وعاد الجواد الشرقي الذي جاء به الأخائيون إلى أوروبا، إلى جوف المدينة الآسيوية على شكل حصان طروادة المدمر!

لم يأت هذا النصر الأوروبي من أخيلوس "أفضل الأخائيين" الذي يُفتح التشيد الأول به مغاضباً ويقتله التشيد الأخير قبل أن تضع الحرب أوزارها، ولا من مينيلاس المعني الأول بالأمر وهو زوج هيلانا الخطيفة ولا من أغاممنون ملك موكنا الذي ذبح ابنته إيفيجينيا لاسترضاء الآلهة والتعجيل بالفوز، بل من أوديسيوس الذي لم يشارك في الحرب إلاّ مفاوضاً أو مراوغاً والذي اصطنع الجنون ليفلت من أوار الميدان. وسيكون أول الإغريقين الذين سينطلقون إلى الرومية بالمعنى العربي، فهو أصيل جزيرة إيثاقا على أقصى الطرف الغربي من إغريقيا الأوروبية، على بحر يونان نسبة للصبيّة يو، وهو الذي حسم مصير الحرب بالذكاء، وهو الذي ترك وراءه عندما دُعي إلى الحرب زوجة وفيّة (بينيلوبا) وابناً باراً (تيلماكس) وأباً مبروراً (لايرتس).

في الملحمة التي ستحمل اسمه - في حين حملت الملحمة الأولى اسم المدينة المدمرة القديم، عليون - يجوب أوديسيوس "على سُبُل الأمواج" بحر المدّنية المعروف سالبا الشعوب أساطيرها وعجائبها بأن قصتها من منطقها هو ومُرجعا إلى الهزل والعبث والجنون كلّ موروثات أولئك الذين "يأكلون لحوم البشر وبشبعون بالجراد والتمر" ويعيشون على "حشيشة النسيان"²³ أولئك الذين هم على الطرف النقيض من "ظاعم الخبز" الإغريقيّ الإنسان. ويخرج أوديسيوس من التلويح بالرمز إلى تحديد

23- راجع الأوديسة، التشيد التاسع، 96-98... "وكانوا يأكلون نبات اللوتس الذي ما أن يأكل منه المرء حتى ينسى العودة إلى موطنه". في تسمية هذه النبتة تلاعب لفظي بين *لوتس* (لوتس) و *Ληθε* (لبيثي) أي النسيان والملاحظ أن الأبحاث الحديثة أكدت أن "أكلي النسيان" (*Λοτοφάγες*) هم أهل جزيرة جربة التونسية. راجع فكتور بريار: الأوديسة، نشرة محققة ومنقّدة، بالفرنسية).

تقيضه حين يذكر الفينيقيّ في النشيد الثالث²⁴، من بُعد عن قيم البطولة و"تبع في ذلّة التجارة، إذ البطل الحقّ هو الذي يحارب من أجل الكسب لا ذلك الذي يفاوض لنيله"...

هكذا سينطلق من مغامرة أوديسيوس التأسيس للعقل "الدّوري" الهندسي - حتى وإن بدأ المؤرخون يشكّون في لحظة البتر التي جاءت بالروح الدّورية فحاة غداة غزو عالم منظم - ويتمّ الفصل بين الإلاه الشرقي المحض بوصيلون ومنطق الألوهية الإغريقيّ حين يفشل هذا الإلاه في إغراق عدوّه البحار فيصرخ: "يا للتعاسة! ها هي الآلهة تغيّر أقدارها من أجل أوديسيوس!"²⁵

من عصر الشاعر بنداريوس (518-438 ق.م) حتى أبحاث دوميزيل في الأساطير الموحّدة "للذهنية الهندوأوروبية" في هذا القرن يقى هذا "التفاضل" لصالح الغربيّ على حساب الشرقيّ المسلمة الأولى في تحديد "العبرية" الغربية، في جميع ميادين الفكر والإبداع، كما في هذا القول لأحد كبار مؤرّخي الفنّ الإغريقيّ القديم، شارل بيكار، الذي يُعيد، في اختزال عجيب، كتابة الملحمة الهوميرية الثانية بلغة النقد التشكيلي فيقول: "مع المنيويين [سكان جزيرة كريت القديمة] كان التشديد على اللحظة الحافظة وعلى الموقّت فكانت الانطباعية وكاد الفنّ [الإغريقيّ] أن يظلّ شرقياً إلى ما لا نهاية له [...] لم يكن من السيّء إذاً أن يُخضع الهندوأوروبيون بلاد الإغريق في بادئ الأمر لنظام هندسيّ صارم. ومن الناس من وصف هذه الظاهرة فاعتبرها عملية تطهير استشفائية، والعبارة على قدر وافٍ من الصواب إذ لعلّ هذا المصير هو الذي جعل الفنّ الإغريقيّ يخترق سرابات الروح الآسيوية"²⁶.

ولكن لعلّ لرفض اللغة العبرية صفة يونانية هولاء الإغريق بُعد أعمق وأدقّ في التاريخ وفي مغاوره المظلمة بالأسطورة؟ لعلّ في عناد هذه اللغة واصرارها على الرفض ما ثار لطروادة وشمت في الإغريق حين بدأت عجلة الـ "نيميزيس" ابنة الليل

24- الأوديسة، النشيد الثالث 74-76.

25- الأوديسة: النشيد الخامس 281-291.

26- راجع شارل بيكار: كتاب الأركيولوجيا الإغريقية: النحت، ج1، الحقبة البدائية، ص 151-152. والتشديد من عندنا.

الفاجعة، حَمالة غضب الآلهة المتناقض، تدور عليهم من قبل أن تخمد حرائق المدينة الآسبوية؟ فلقد أخذ إيناس، الطروادي ابن افروديس الذي لم تأت عليه الهزيمة، طريقه في البحر هو أيضا وكاد يصلُ شرقيته بشرقية أخرى، فتية متصرة، بين أحضان الفينيقيّة ديدون وعلى مرفأ قرطاج، أي القرية الحديثة. إلّا أنّ إنياذه فرجيليوس أنقذته من تيه العشق وكأنّها ذكرته بما فعلت أمّه يبارسيوس ويطروادة وأهلها، فلم يأت لموعده مع ديلون - التي انتحرت صباة - واتّجه إلى إيطاليا حيث أسس روما.

لا يعارض التاريخ - إن قرأناه إرادة قوّة، كما يقول نيتشه، لا أحداثاً - صورة هذا الإنشطار في الإنسان الغربيّ بين انغلاق أوديسيوس و"عالية" إيناس، بل إنّ هذه "العالية" ذاتها هي التي ستعتمدها روما لبسط سلطانها ونفوذها على حوض بحر الحضارة، مسلمةً للآخر بتميّزه، أي بحريته في أن يبقى آخراً لها، يتحرّحاً لمن صده، يقتل أهله بـ"قوانينه" الدنيئة شرط أن لا يزعج قوانين المدينة، التي تحكمها روما وحدها منصرفة عن جنون الشرق وشحونه، غاسلةً منها أيديها كما غسل ييلاتس أيديه من دم يسوع من قبل أن يهدر، داعياً أن ما لله وأنّ ما لقومصر لقيصر.

تلك هي رومية إيناس التي سيلتحق بها القديس بولس أصيل ترسيس قرب سواحل يونان، ومؤسس المسيحية الأوروبية وكنيسة روما. حاول هذا الذي جاءه اليقين على طريق دمشق التقرب من الفكر اليوناني - بالمعنى العربي - حين ذهب لأفسوس - مدينة هيراقليطس - ثم إلى أثينا، إقناع أهل الحكمة بدعوته إلى التوحيد فسعروا منه من بعد ما أنصتوا إلى خطابه²⁷ لأنّه لم يأتهم بشيء جديد عليهم حين تصدّى للوثنية ولعصور "الجاهلية" عندهم، وحين نسي، وهو البحر العلّامة أن أكسينوفنس اليوناني قد اقرّ بالتوحيد ونبذ الشرك منذ سعة قرون، في هذه الشذرات، مثلاً، التي تنقلها عن هذا الذي قيل أنّه معلّم بارمينيس:

[...]

23- لا إله إلا هو أحد، السيّد للملك، مالك الآلهة والناس، ليس كمثله مائت لا في الجسم ولا في الفكر.

27- راجع أعمال الحوارين 17، 16-28.

24- كله بصير، حكيم كله، كله سميع.

25- إلاً أنه يحرّك كل شيء دون جهد وبقوة روحه.

26- باقى أبداً، أقرّ، أثبت فلا ينبغي له أن يمرّ من مكان إلى غيره.

27- كلُّ شيء يولد من الأرض ويرجع إليها.²⁸

لم ينجح بولس في إقناع "اليونانيين" فاتّجه لثوّه - حسب توثيق العهد الجديد واسترسال أعمال الحواريين فيه - إلى قوم الغالاطيين، وهم الذين أعطوا اسمهم لبلاد الغال - فرنسا الحالية - واستتجد بالخطاب الأسطوري حتى لأنّ أولاد إبراهيم انقسموا عنده إلى عبيد من بطن هاجر الأثمة وأحرار من رحم سارة الحرّة إذ يقول: "كُتب أن يكون لإبراهيم ولدان أحدهما من الأثمة والآخر من الحرّة. جاء ابن الأثمة إلى الدنيا في ظروف عادية وكان ابن الحرّة تصديقاً لوعده [إلهي] إنّ لهذه الأمور طابع رمزي. فالإمرأتان هما العهدان: الأولى التي جاءت من جبل سينا²⁹ والتي لا تلد إلّا عبيداً هي هاجر وكلمة هاجر في بلاد العرب تعني جبل سينا. وهاجر على ذات المنزلة ومدينة القدس الحاضرة التي هي أمة وأبناؤها رقيق، بينما القدس العليا التي تنعم بالحرية، تبقى أمنا نحن جميعاً..."³⁰

لا نعتقد أن قراءتنا هذه جديدة على العرب حين أرخوا لـ "اليونانية" ولـ "الرومية"، وأنما ثمننا بعد بعض الجسور بين قناعات "الروميين" وما يفسرها أو يُعَدُّ لها في متن الثقافات الواسع. وليس أفضل من دليل على ما نوكد ولا أحسن وصل يمرّ بنا إلى القسم الثاني من مقدّمتنا لقصيد بارمينيس الفلسفيّ من هذه السطور التي نأتي بها من تاريخ اليعقوبي (القرن الثامن/الثالث الهجري).

فبعد أن يعدّد الكتابب الأقاليم - حسب جغرافية بطليموس - وبعد أن لاحظ أن الهند تحتلّ الأقليم الأوّل وحدها وأن "أهلها أصحاب نظر وحكمة وإن من [كتاباتهم] اشتقّ كل علم من العلوم ممّا تكلم فيه اليونان والفرس وغيرهم" يمرّ إلى الفصل الخاص باليونانيين مباشرة، لكنّه يحدف العبارة التي يبدأ بها كلّ فصل (وكان من ملوكهم...) ويستهلّ هكذا: "وكان لليونانيين حكماء متفلسفون وفلاسفة

28- عن ديجانس، شذرات أكسينوفس.

29- أعيانا لبحث في معرفة "مرجع" القديس بولس في هذا "التحريج" للفري، فلم تلتج !

30- رسالة إلى الغالاطيين، العهد الجديد 5-21/32.

متكورون...³¹ وبعد كتبهم وخلص محتواها ثم ينتقل إلى فصل آخر فلا يعرف بنسبة "اليونانية" للملك عدد مسمى إلا لمقدونيين مجيدين، الإسكندر وأبوه: "وكان أول ملوك اليونانيين وهم أولاد يونان بن يافت بن نوح [...] فيلقوس، وكان جباراً عاتياً. وكان ملكه سبع سنين، ثم ملك الإسكندر، وهو الذي يقال له ذو القرنين واسم أمه ألو مفيد³²، وكان معلمه أرسطاطاليس الحكيم، فحلّ قنّز الإسكندر، وعظم ملكه واشتدّ سلطانه، وأعانت الحكمة والعقل والمعرفة"³³.

ويؤيد المؤرخ العربي تحليلنا للفارق الذي تقيمه اللغة العربية فاصلاً ما بين مفهومي اليونانية والرومية حين يخلص إلى الحديث عن "ملوك الروم" بعد السلوقيين والبطالمة فيكتب: "ثم صار الملك [...] إلى الروم وهم ولد روم بن سمحير بن هوبا بن علقا بن عيصو بن اسحاق بن ابراهيم فغلبوا على البلد وتكلموا بلغة القوم وانتسبوا إلى الرومية ودرست اليونانية"³⁴

ولا يخشى اليعقوبي، وهو المؤرخ المتشيع المستقل نسبياً عن الخط السني الغالب على كتابة التاريخ في عصره، من أن يجعل طائفة من اليونان مسلمين أو يكادون، على المعنى الأول والأعمق من مفهوم الإسلام في القول القرآني والذي جعل من آدم أول المسلمين ويفسر الحديث النبوي، إن صح، القائل: "لا تسبوا مضر فقد أسلم"، فيؤكد اليعقوبي أن "طائفة [من اليونان] على دين الصابئة وكانوا يسمون الخنفاء وهم الذين يقرّون ويعترفون بخلق ويزعمون أنّ لهم نبياً مثل أوراني وعابيديون وهرمس المثلث بالنعمة³⁵، ويقال إنه إدريس النبي. وهو أول من خط بالقلم وعلم علم النجوم ويقولون في الخالق، جلّ وعزّ، على قول هرمس: أمّا أن

31- اليعقوبي: تاريخ، ج1، ص 95. دار بيروت للطباعة والنشر 1970.

32- Olympics.

33- اليعقوبي: تاريخ، ج1، ص 143. والتشديد من عندنا.

34- اليعقوبي: تاريخ، ج1، ص 146. والتشديد من عندنا.

35- لا بدّ أن نشدد هذا على معرفة اليعقوبي الدقيقة بما سماه "مقالة اليونانية وبالمذاهب العرفانية. فأوراني الذي يورده هو أوربيونوس Orionos الذي سمي باسمه الكوكب، عملاق أسطوري أولده هرمس وبوصيلون. أمّا عابيديون فهو أشهر للمطهرين العارفين (Purificans) استقدمه الحاكم الفيلسوف صرلون ليظهر آتينا من الرّجس الذي أنزل بها مرض الطاعون (وهو Spiménides) ويفرق اليعقوبي بين هرمس الإله الثانوي (الذي سيصبح ماركور في الميثولوجية اللاتينية) وبين هرمس المثلث بالنعمة، كما يقول وهو وزير زيوس الذي يقب بـ Trismégiste، أي المثلث بالسوم.

يَعْقِلُ فَعَسَّرَ وَأَمَّا أَنْ يُنْطَقَ بِهِ فَلَا يُمْكِنُ، وَإِنَّ اللَّهَ عَلَّةُ الْعِلَلِ الْمَكُونِ لِلْعَالَمِ جَمْلَةً
واحدة³⁶.

وتلتزم الدائرة في تصوّر اليقويي تماماً كما التأمت الدائرة التي انطلقت في قراءتنا من رحلة أوديسيوس حتى القديس بولس، فتصبح مقالة "اليونانيين"، حسب تعبيره، أرقى من الذين المنزّل كما أراحه مؤسس الكنيسة الرومانية: "وكان أول من ملك من ملوك الروم فخرج عن مقالة اليونانية إلى النصرانية: قسطنطين..."³⁷.



لكنّ جان بوفريه حين يقرأ في قصيد بارمينيس، مجدعاً في حرّ قارئه على منحدر تاريخ الفكر الأوروبي كلّهُ يؤكد لنا أنّ الدائرة الماضية من بارمينيس حتى الفكر الغربي. الحاضر لم تلتزم إلاّ في الرؤية الهيغلية الواهمة التي "ظنّ" الرائي فيها أنّه قد خرج عن مسيرة الفكر المرفّقة. ويؤكد لنا بوفريه بالنتيجة أنّ ذلك الخطّ الذي توهم اللفّ بالفكر انطلاقاً من فجر الفلسفة اليوناني لم يكن إلاّ مداورة حلزونية انطلقت من انقطاع مبكّر عن هذا الفجر ذاته فصارت إلى وهي مأسويّة، عند قلة من مفكرّي الغرب، بته الفكر الأوروبي في مغيب لم تستأخره حتّى ومضة كانط المجدّدة (ص 109 وما بعدها من هذا الكتاب)، فكان إن حلّ هلع المغيب في من جاءه هذا الوحي فلسفة أو شعراً فتمنّى كما تمنّى نيتشه بحثاً جديداً يعود فيه الأوروبي إلى ذاته وقد "أصبح إغريقياً لحماً ودماً" (ص 105) أو أطلق صرخة فاليري المستعبد من هلعهم بسهم زيتون الإلياتي "الذي انطلق صوبه ولم ينطلق" ولوعة هُلدرلين على ضياع النبع الذي "انبجس القول منه" فلم يعد "مباحاً حتّى للشعر أن يكشفه" (ص 110).

36- البقوي، نفس المرجع، ص 153. والتشديد من عندنا.

37- عن مفهوم يونان الجغرافي راجع أيضاً كاتيا متاخرا مثل أحمد بن يوسف القرماني (توفي سنة 1610 م): "يونان: أماكن كانت بأرض الروم بها مدن وقرى كثيرة وأنها منشأ الحكماء اليونانيين" (أخبار الدول وآثار الأول في التاريخ، المجلد الثالث، نشر عالم الكتب)، علماً بأن معجم البلدان لياقوت الحموي لا يورد مواد يونان وما قاربها (يون، ينن، إلخ..). إلا تعريفاً لمواضع عربية.

من أي وعي سننتقل نحن، في هذه المقدمة العربية، إلى قراءتنا في الفجر اليوناني الذي غاب وتحجب حتى عن الأرض التي حسبته قد أشرق عندها ولها وحدها؟

علينا، إن نحن أعطينا هذا السؤال القيمة التي يستحق، أن نرتد إلى فجر أحق قد أشرق عندها في القول القرآني وغاب فلم يعد "مباحا حتى للفكر أن يكشفه"، بعد أن أغلقت النوافذ دون إشعاعه. وليكن لنا في هذا الارتداد ابتداءً من سؤال صاغه على وجه الهزل هاتف من بطحاء الهوائف العجيبة التي صورها لنا مفكر غريب كأبي حيان التوحيدي حين جاء بسؤال، في كتاب الإمتاع والمؤانسة على لسان رجل عادي - اسمه الحريري - "هيج"، حسب عبارة المؤلف، وجلاً آخر نسبة أبو حيان إلى جماعة إخوان الصفا، اسمه محمد بن معشر المقدسي. كان هذا الرجل "جامعا لأصناف وأنواع الصناعة"³⁸، معتداً بعلمه حتى لأنه لم ير السويافي أهلاً للمناظرة³⁹. يقول له سائله: "وأين كان الصلر الأول من الفلسفة؟ أصني الصحابة. وأين كان التابعون منها؟ ولم غفي هذا الأمر العظيم، مع ما فيه من القوز والنعم، على الجماعة الأولى والثانية والثالثة إلى يومنا هذا، وفيهم الفقهاء والزهاد والعباد وأصحاب الورع والتقى والناظرون في الدقيق ودقيق الدقيق وكل ما عاد بخير عاجل وثواب آجل؟"⁴⁰.

عند هذا السؤال المربع، وإن كان طرحه عند التوحيدي على وجه الهزء ولغاية التفحيم، لا يمكننا إلا أن ندفع بالسائل إلى موقع السؤال الأول وكأننا بهذا "الحريري" قد استحيانا من بلوغه فنقول: "وأين كان الرسول من الفلسفة؟" ١

يُطالعا بالجواب على سؤال كهذا حديث نبوي لا يهمننا سنه بقدر ما يفتح لنا منه سبلاً أشد وعراً من سفسطة شخصيات التوحيدي المتناقضة الصاغبة. يقول هذا الحديث الذي يورده في تعريفاته علي الجرجاني لتحديد مفهوم "الحكمة المسكوت عنها": "رؤي أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يجتاز في بعض سكك المدينة مع أصحابه فأقسمت عليه امرأة أن يدخلوا منزلها فدخلوا فرأوا ناراً مضمرة

38 - الإمتاع والمؤانسة: ج 2 ص 4 (الليلة السابعة عشر) مكتبة الحياة - بيروت. د.ت.

39 - نفس المرجع، ص 11.

40 - نفس المرجع، ص 14.

وأولاد المرأة يلعبون حولها. فقالت: يا نبي الله، الله أرحم بعباده أم أنا بأولادي؟ فقال: بل الله أرحم، فإنه أرحم الراحمين. فقالت: يا رسول الله، أتراني أحب أن ألقى ولدي في النار؟ قال: لا. قالت: فكيف يُلقى الله عباده فيها وهو أرحم بهم؟ قال الراوي: فبكى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال: هكذا أوحى إلي⁴¹.

من من الناس لا يحكم هذه المرأة بضراوة أشد، من براعة شخصية التوحيد التي نافرت المقدسي، في استدراج المخاطب، تماماً كما يفعل السفسطائي مع خصمه في بطحاء أثينا أو سقراط في مجالسه، حتى البوح بعجزه عن كل رد؟

إن حديثاً كهذا الذي ظلّ يردّده المتكلمون والمفكرون حتى عصر علي الجرجاني (القرن الرابع عشر ميلادي) يشير إلى المنطلق الأبعد وربما الأوّل الذي ضلّل الفكر العربي وغرّبه عن موقع الفجر الذي أذنّ به القول القرآني. فهو يوهّمنا بأنّ محمّداً، عليه سلام الحق، وقد جاءه النصيب الأكبر من التنزيل - كان يجتاز في سكك المدينة، حسب نصّ الحكاية - قد عجز عن النطق بجواب حكيم مقنع وحصر "الراوي" الرسول في منزلة النبوة بالمعنى البدائي الأضيق لهذا المفهوم أي بالمعنى المحلي "القومي" عند العبريين، فلم يتبّه إلى أنّ خاتِمَ الأنبياء لا يكون فقط آخرهم في التابع والتعاقب وإنّما أيضاً وخاصة ذلك الذي يتجاوزهم إلى التفكير في طبيعة التبوّء وتثبيت قول أشمل وأقدر على مواجهة الثبشري بانهاء الخطاب النبوي إلى الأبد. ولقد أنزل على محمد الجواب في سورة الكهف، وهو بعذه بمكة، وافيّاً شافياً مقنعاً، خلال "المنافرة" التي جمعت عبداً صالحاً بموسى - عليهما السلام - وفيها يبيّن العبد للنبيّ أن للمعرفة وللحكمة سبلاً أخرى لا يُستطاع معها صبراً، وإن كان مُريدها النبيّ موسى! ها قد وضعنا قدماً على الحافة القصوى من قبة النسيان عند ثابت القول القرآني، وراء من انتحلوا له الأخبار والتأويل فاغرقوه في ما ليس هو وحسبوا طاقته الجبارة في توليد المعنى، وسط زجاجات لم تقلح اختتامها الواهية في إخفات هديره. لنسمع ابراهيم النظام يصف في حسارة لم يعد يحلّم بها الفكر العربيّ اليوم، بداية هذه الرحلة الى سرابات الحديث التي عزلت القول القرآني عن معادن معناه: "... لا تسرسلوا إلى كثير من المفسرين وإن نصبوا أنفسهم للغاغة وأجابوا في كلّ

41- كتاب التعريفات، ص 97 دار لبنان. بيروت 1990.

مسألة. فإن كثيراً منهم يقول بغير رواية على غير أسس. وكلّما كان المفسّر أغرب عندهم كان أحبّ إليهم. وليكن عندكم عكرمة والكلبي والسّدي والضحاك ومقاتل بن سليمان وأبو بكر الأصمّ في سبيل واحدة. فكيف أثق بتفسيرهم وأسكن إلى صوابهم وقد قالوا في قوله عزّ وجلّ: "أَنَّ الْمَسَاجِدَ لِلَّهِ"⁴² ان الله لم يعن بهذا الكلام مساجدنا التي نُصَلِّي فيها بل إنّما عني الجباه وكلّ ما سجد الناس عليه من يد ورجل وأنف وثفنة⁴³ وقالوا في قوله تعالى: "أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ"⁴⁴ إنه ليس يعني الجمال والنوق وإنّما يعني السحّاب؟ وإذا سئلوا في قوله: "وَطَلَحَ مَنْضُودٌ"⁴⁵ قالوا الطلح هو الموز [...] وقالوا في قوله تعالى: "وَيْلٌ لِّلْمُطَفِّفِينَ"⁴⁶، الويل وإذ في جهنّم ثم قعدوا يصفون ذلك الوادي، ومعنى الويل في كلام العرب معروف وكيف كان في الجاهلية قبل الإسلام وهو من أشهر كلامهم...⁴⁷

أما على الطرف الأقرب من القiecie حيث نحن وأنصأنا الفكرية فيرتفع السّد دون فورة القول القرآني الهدّارة الأولى مع السفسطائي العربيّ المنتصر أبي الحسن الأشعري ولا سبيل لنا في هذه المقدمة أن نشرح هذا الموقف لنا منه إلّا أن تقتصر الطريق فنورد نصّاً رهيباً من كتاب ناصره الكبير الحافظ بن عساكر الدمشقيّ (القرن السادس) يكفي المؤمنين القتال: "وذكر أبو عمرو عثمان بن أبي بكر بن حمّود بن أحمد السفاسقي المغربي وكان فهماً فاضلاً ليبياً عاقلاً وقدم دمشق وسمع من شيوخ شيوخنا [...] كيف كان بدء رجوع الإمام الميرّ من الزيف والتضليل أبي الحسن علي بن اسماعيل [الأشعري] أنّه قال: بينما أنا نائم في العشر الأوّل من شهر رمضان رأيت المصطفى صلّى الله عليه وسلّم فقال لي يا عليّ انصر المذاهب المروية عني فإنّها الحقّ. فلما استيقظت دخل عليّ أمرٌ عظيم ولم أزل مفكراً مهموماً لرؤياي ولما أنا عليه من إيضاح الأدلّة في خلاف ذلك حتى كان العشر الأوسط فرأيت النبي صلّى الله عليه وسلّم في المنام فقال لي ما فعلتَ فيما أمرتُك به؟ فقلت يا رسول الله وما عسى أن

42- الجنّ، 18.

43- الثفنة: الرّكبة.

44- الغاشية، 17.

45- الواقعة، 29.

46- المطففين، 1.

47- عن الجاحظ: الحيوان، ج 1 ص 343.

أفعل وقد خرجت للمذاهب المروية عنك وجوهاً يحتملها الكلام وتبعت الأدلة الصحيحة التي يجوز إطلاقها على الباري عز وجل؟ فقال أنصر المذاهب المروية عني فإنها الحق. فاستيقظت وأنا شديد الأسف والحزن فأجمعت على ترك الكلام وتبعت الحديث وتلاوة القرآن. فلما كانت ليلة سبع وعشرين وفي عادتنا بالبصرة أن يجتمع القراء وأهل العلم والفضل فيختمون القرآن. في تلك الليلة مكثت فيهم على ما جرت عادتنا فاخذني من النعاس ما لم أتمالك معه أن قمت فلما وصلت إلى البيت نمت وبني من الأسف على ما فاتني من ختم تلك الليلة أمر عظيم فرأيت النبي صلى الله عليه وسلم فقال لي: ما صنعت في ما أمرتك به؟ فقلت: قد تركت الكلام ولزمت كتاب الله وسنتك. فقال لي: أنا أمرتك بذلك الكلام؟ إنما أمرتك بنصرة المذاهب المروية عني فإنها الحق. فقلت: يا رسول الله كيف أدع مذهباً تصورت مسأله وعرفت أدلته منذ ثلاثين سنة لرؤيا؟ فقال لي: لولا أنني أعلم أن الله تعالى بمدد من عنده لما قمتُ عنك حتى آيين لك وجوهاً. وكأنك تعهد إتياني إليك هذا رؤياً، أو رؤياً جبريل كانت رؤياً؟ إنك لا تراني في هذا المعنى بعد، فجد فيه فإن الله سيمدك بمدد من عنده. قال فاستيقظت وقلت ما بعد الحق إلا الضلال وأخذت في نصرة الأحاديث في الرؤية والشفاعة والنظر وغير ذلك فكان يأتيني شيء والله ما سمعته من خصم قط ولا رأيته في كتاب فعلمت أن ذلك من مدد الله تعالى الذي بشرني به رسول الله صلى الله عليه وسلم⁴⁸.

لم تأتأ هذه الرواية بمجديد إذ تذكرنا بما جاء عن اليهود القدامى حين ظنوا أن عزيراً قد جاءه الوحي بالتوراة وقد انقرضت لفظاً عشرة قرون بعد موسى، عليه السلام، وبما جاء عن النصاري الأول حين بواؤوا شاوول (وقد صار بولس) منزلة "رسول الأمم" بعد أن جاءه عيسى من غيب الآخرة وأمره بنشر دينه ونصرته. وبقيت هاتان المعجزتان المتأخرتان تهرران في تاريخ الديانتين ظهور "المصلحين" وفرض رؤاهم. وتما يزيد المقارنة بين ما جرى لهؤلاء وخلافهم في اليهودية والنصرانية وبين ما أحدثت ردة الأشعري إلى "هذي" النقل - وهو الذي تشهد له

48- تبين كذب المفترى في ما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري، لأبي القاسم علي بن الحسن ابن عساکر، ص 40-41، دار الكتاب العربي، بيروت، 1979، والتشديد من عندنا.

تأليفه وتردده على الفلاسفة من أرسطوطاليس حتى برقلس⁴⁹ الذي صنّف في آرائه كتاباً - بسعة العلم وقوة النظر، أنّ رواية ابن عساكر التي تمرّ بنا من سفاقس الى البصرة جعلت من أيّ الحسن نبيّاً إذ ينقض الطائف الذي طاف به في نومه والذي أكّد لنا بما لا يقبل الشكّ أنّه الرّسول عينه، اعترضه عليه بتفضيل البقطة على الحلم بقوله: "أو رؤياي حبريل كانت رؤيا؟"⁵⁰

إنّ قراءتنا للقرآن الحكيم قد فتحت الأفق العقلاني شاسعاً لا يحده حديث خرافة ولا منطق الأسطورة الذي استرجعه المفسّرون كلّهم بعد أن ألزمه القول القرآني مكانه، حتى يخفوا عجزهم على فهم ما جاء به محمّد. وإنّا لا نتطلق من منهج في القراءة أحدناه من عندنا بل مؤيدين في ما ذهبنا إليه بالقول القرآني ذاته الذي ينفي على شخص محمّد صفة النبيّ - بمعناها المتقدّم التوراتي والإنجيلي - المحمل بالآيات الخوارق التي تقطع سيّرة القوانين الطبيعيّة - "تفنع" بالخوف أمّا لم تأت بعد إلى الرّشد. ففي حوار مع المكيّين المشركين يأتي القول القرآني على لسان محمّد مصرّحاً في سلاسة من اللفظ واضحة منيرة: "وَمَا مَنَعَنَا أَنْ نُرْسِلَ بِالْآيَاتِ إِلَّا أَنْ كَذَبَ بِهَا الْأَوَّلُونَ وَأَتَيْنَا ثَمُودَ النَّاقَةَ مُبْصَّرَةً فَظَلَمُوا بِهَا وَمَا نُرْسِلُ بِالْآيَاتِ إِلَّا تَخْوِيفاً"⁵¹.

هذا هو المعنى الذي نضفيه على مفهوم ختم النبوة في القول القرآني والذي سيمنّنا من مدّة حسر بين هذا القول والحكمة اليونانية بمعناها الأوّل كما حدّدناها على مسار الحضارة. ولكن ما الذي نعنيه بلفظة القول في عبارة "القول القرآني"؟

يطالعنا القرآن الحكيم بأوصاف كثيرة تلحق لفظه "قول" لتقرّبها من الذهن حسب سياق معيّن فلما أن يكون القول قولاً لنا أو مهيّناً أو قول زور - أي لا قول، في النهاية - وإنّا أن يكون اللفظ بدون صفة مطلقاً فلا يعني شيئاً آخر سوى "منطق" القدر الإلهي، نظاماً كونياً أو إنسانياً أو ظاهرياً لإحكام الخطاب المرسل للعالمين. فهذا النوع الثاني من القول لا يحتمل صفة بل يبيّء حادثاً فاعلاً كما يبيّء الأمر أو هو يحقّق قولاً فيكون به الشيء، وهو في جميع خصائصه هذه، الأمر الذي انفرد به من له

49 - برقلس أو أبروقلس (Porcius): أفلاطوني محدث (412-485) من كبار شراح بارمنيدس وأفلاطون.

50 - الاسراء : 59.

السيحانية ومنه المقادير، مطابق في الدلالة لمفهوم الـ "لوغوس" اليوناني، واللفظتان ليستا إلا قلباً لذات الزكية الصوتية (لُق/قُل). ولهذا "التخريج اللغوي" - الذي لا نعلم أن أحداً قبلنا أقدم عليه، في ما حصلنا من علم قليل! - ما يعمده عند كبار اللغة الإغريقية القديمة، مثل ييار شانوان، في قاموس أصول اللغة الإغريقية، إذ افترض أن لفظة لوغوس (أو لوقوس) قد تكون اشتقت من كلمة قديمة، لا يُعرف مآناها تعني تلقى^{٥١} (λεγειν، ليغاين). وهكذا يقع داخل العربية، قلب القلب (لُق/قُل) ١.

كان النبي موسى يتلقى الوحي ليصرفه في الناس رؤية "تخوفهم"، من حيّات تسعى، وأكفّ يضاء "بدون سوء"، وباستخدام "القمل والجراد" على الكافرين، إلى أن بلغ هذا التطلّع "لما يرى" من آياته إلى طلب رؤية الحقّ جهرة... وكان النبي عيسى عليه السلام، هو ذاته قولاً تمثّل للناس "بشراً سوياً" حاول إقناعهم بأنه لا يعلو أن يكون "عبد الله" يحمل كتاباً في الحكمة، ويداوي الأكمه والأبرص ويحيى الموتى بإذن الله، حتّى نسي الناس بُعْدَهُ كقول وتمثّل وتشبيه ومجاز واتخذوه، هو وأمه، إلهين وهو ما سيُطرح سؤالاً في محاوراة بين القول الحقّ و"قول الظنّ" وفي آخر سورة المائدة: "وَإِذْ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ أَأَنْتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ اتَّعِزُّونِي أَنَا وَأُمِّي الْإِلَهِينَ...الآيات" (116-118)، وتلك هي المرة الوحيدة التي يأتي فيها فاعل القول (الله) غير مستتر علماً بأن لفظتي "الرب" و"الرحمن"، وغيرها من أسماء الله لا تجيء البعة فاعلاً^{٥٢} "قال" في القرآن.

ثم جاء القرآن على لسان محمد، عليه سلام الحقّ، ليحلّ القول في محلّه الأرفع والأبلغ، لا في الرؤية الحسية ولا في المشاهدة المجازية وإنما في موقع النظر والتفكير والتدبر والعلم.. وكلّ هذه الألفاظ قرآنية.

ذلك هو الحيز الذي احتلّه خالقُ آمار النبوات، محمد بن عبد الله، حين ختم النبوة بما جاء به، مجاوزاً مساجات ما أغلفه، محرراً الإنسان من كلّ وثنيات الرؤية والرؤيا، بما في ذلك وثنية القول ذاتها، حين تحبسه الأهواء ويحمّده عودٌ صليّف إلى السلف لا رجوع منه إلى الحاضر لا يكون في الواقع إلا مرادفاً حبيّاً للنسيان ١

51 - Pierre Chantraine: Dictionnaire étymologique de la langue grecque - نشر دار كلينسك، باريس

1984. انظر ما قاله بروفير عن هابندر وتعليقه على هذا التلقي من فعل λεγειν (ليغاين) ص

109 من هذا الكتاب

ولدى هذا الحيز الذي كان فيه التلغظ الأول بالقول الحقّ، تضاف إلى محمد منزلة أبسط وأعلى وأنقى وأبقى من منزلة النبيّ تجعله أقرب إلى محاور موسى في سورة الكهف منه إلى كلّ المرسلين اللذين خلوا من قبله، نعني منزلة العبد، مرتبطة دائماً بمادة القول المتلقّى، وذلك من أولى بواكر التنزيل حتّى أواخر ما نزل: "... فَأَوْحَىٰ إِلَىٰ عَبْدِهِ مَا أَوْحَىٰ..." الآية⁵²، أو فواتح سورتي الفرقان والإسراء، مثلاً.... عند هذا الحدّ من الطرح لم يبق لنا إلّا أن نترك القارئ مع ما "فعل" مفكرو الغرب ببارمينيس⁵³، أوّل رواد التنظير الفلسفيّ، أن نتركه أوّلاً عند قراءة جان بوفريه - التي استضاءت بكانط ونيتشة وهايدغر - ولها من مرارة البوح ما يقرّبها من الاعتراف بالخطيئة الأولى تجاه فلاسفة يونان السابقين لسقراط. ثمّ، وبعد مدخل بوفريه هذا، لنقرأ القصيدة الذي لم نضف عليه جزافاً، لمّا عربناه عن لغته الأصل، جليّة من عندنا، إلّا أن أخرجناه في دقّة اللسان العربيّ الذي استضافه على جود في روعة بيانه.

لنقرأ القصيدة إذاً، ولا مناص من أن يتداعى هذا القول مع معان وإيقاعات وألفاظ من القول القرآني الحكيم. والحق وليّ التوفيق...

يوسف الصديق

52- النجم 10.

53 - لفت انتباهنا مقال مقداد منسيّة (الفارابي وبارمينيدس) (ضمن دراسات حول الفارابي، منشورات كليّة الآداب والعلوم الإنسانيّة. صفاقس 1995) وخاصّة موقف لابن سينا أورده صاحب اللقال في هواسه إذ كتب: "... تجدر الإشارة إلى اختلاف موقف الفارابي [...] عن موقف ابن سينا. فقد استعرض ابن سينا مذاهب القدماء "الفاصلة" في مبادئ الطبيعيات ثمّ أورد المذهب المنسوب إلى مالميسوس وبارمينيدس من أن للوجود واحد غير متحرّك غير متناه عند الأول ومتناه عند الثاني. ويعترف ابن سينا أنه غير محصّل للمذهبين ولا مذكّر لفرضهما فيه. وهو يترجمهما على أن يلفغا "من السفه والغباء المبلغ الذي يدلّ عليه ظاهر كلامهما..."؛ علاوة على أنّ هذا الحديث لابن سينا يؤكد غياب بارمينيدس عن الساحة الفكرية العربية الاسلاميّة، سوى ما جاء عنه في "التأويل" و"الإحتواء" الأرسطيّ، فانه يبرهن على ظاهرة أعمق وأبعد للحرية، وعلى وجود سوء "فهام" متجذّر في التاريخ حاولنا حله بالإعراض عن كلمة "وجود" وتعميضا بـ هو أو بـ هو كون، حسب إيقاع الجملة. ونوجّه القارئ في هذا المشكل العريض إلى تجلّيات أبي حامد الغزالي في كتابه "معيان العلم" (نشر سليمان دنيا، دار المعارف مصر) حول ما يباعد بين العربيّة واليونانيّة في قضية التعبير عن مفهوم الكون في الخطاب.

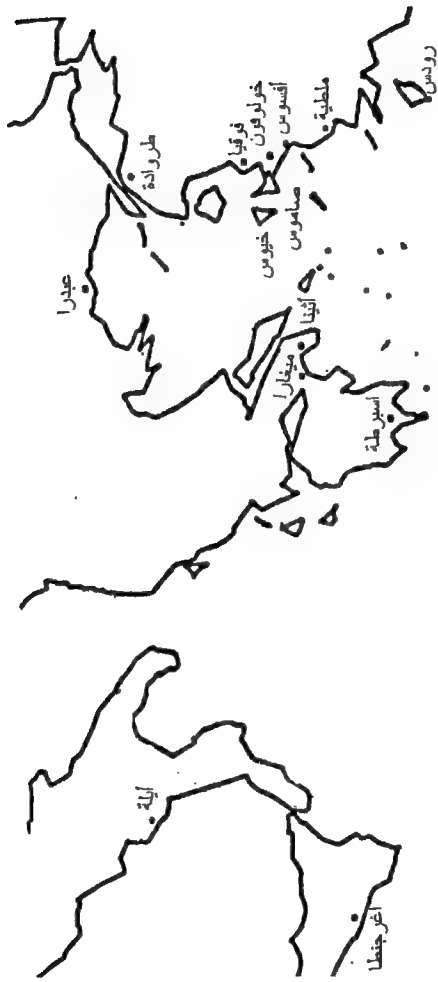
الخرائط



تكون العمران "الإغريقي" القديم

أخاليون استوطنوا بعد الغزو الدوري

- دوريون
- يونانيون
- ثيساليون وبيوتيون
- أخاليون استوطنوا بعد الغزو الدوري



خارطة ما يسميه الغرب بـ "إفريقيا" الكبرى وما يسميه العرب
بلاد الروم سياميا ويونان إن قصدوا موطن الحكمة

إشارة معجمية

إن كتابة هذا العمل الفلسفيّ كتابة صعبة إلترمت بإحكام النثر الفلسفي ودقّة جملة في أبنيّتها وفي نظام ألفاظها وفي الموقف النظري الذي حمل على اختيار تلك الألفاظ والبقاء عندها والاصرار عليها. لكنّ الضبط المعجمي والانضباط المفهومي لا يمنعان من أن تطمح الكتابة الفلسفيّة إلى ما تطمح إليه الكتابة الأدبيّة من فنيّات بلاغيّة لا بدّ وأن تطلّ خادمة الدقّة والوضوح ومتانة الإسترسال وقوّة الإستدلال.

ولكن كان عصيّ القراءة نصّ مدخل جان بوفريه الذي حوّلناه عن فرنسيّة فيلسوف معاصر لامع، شاعر مبدع مع اختصاصه الفلسفيّ، عالم بأمور الشعر والفنّ والنقد والأدب في دنيا الغرب، فإنّه يحتوي على صفحات تُغني الطالب الفتي (أو الطالبة الشابة) عن الدّراسات المطوّلة الثّرائية في موضوع الواقعيّة والمثاليّة مثلاً أو في كوجيطو ديكارت وتواصله في النقد الكانطيّ، أو حول قراءات هايدغر في "مغيب" الفكر الأوروبيّ الحديث. لذلك نلجّ على المبتدئين فلسفة أن لا يملّوا من التحاليل الفيلولوجيّة حول علاقة الألفاظ البارمينيديّة اليونانيّة بالمفاهيم المستقرّة من بعد بارمينيدس في الدّرس الفلسفيّ. فكّلما فرغ منها، بعد فقرة أو فقرات، قلم بوفريه إلّا وتخلّص بها إلى ما يمكن فهمه وتلوّقه والإستمتاع به لمن هو على إطلاع كاف بخطوط المنظومات الفلسفيّة الكبرى وأبعادها التاريخيّة ورهاناتها الحاضرة وأثرها في صنع منطق الغلبة الحضاريّة أو "منطق" الإستكانة لهذه الغلبة...

حاولنا أن نساعد القارئ قدر الإمكان، ودون إرهائه، بملاحظات معجميّة أسفل الصفحة، زيادة على ما عرّيناه من ملاحظات المؤلّف جان بوفريه (وهي الملاحظات التي نرجع إليها برقم هو عددها الرّتبّيّ في مجموع ملاحظات هذا المؤلّف، بينما أشير إلى ملاحظات العربّ بنجمة (*) أو نجّمات إذا كانت متعدّدة في الصفحة الواحدة). لكنّا آتخذنا مواقف معجميّة من كثير من الألفاظ الإغريقيّة أو الفرنسيّة فأعرضنا عن بعض التعاريف المألوفة منها في الكتابة الفلسفية العربيّة وقد أشرنا كلّ مرّة إلى ما يبرر هذا الإعراض.

مدخل إلى قراءة ممكنة في قصيد بارمينيدس

جان بوفريه

إنني تقصّيت الأصول أثراً بعد أثر، فأصبحتُ غريباً عن
كلّ ما يستحقّ الإجلال. ولبات غريباً من حولي كلّ شيء وصار
كلّ شيء بي إلى العزلة. ولكنّ ما كان في أعماقي يقوى على
الإجلال قد انبعث في السرّ مني، عندئذ بدأت تنامي الشجرة
التي اتّخذتُ لي من ظلّها موقعا، شجرة الزمن الآتي.

نقّشه

نقرأ في كتاب غوته *جُكَمَّ وخواطر*: "كم من تصاميم لا بد أن يقوم بها الرسّام حتّى يبلغ إلى رؤية ثمرة الخوخ كما يراها هويسم، كذلك فالأحرى بنا ان نتساءل اليوم: هل أنا قادرون على رؤية الإنسان كما كان يراه قدماء الإغريق؟". وتأتي الإجابة على سؤال كهذا من نيتشه، في كتابه *المعرفة الجملدي* إذ يقول: "إننا لعاجزون على فهم ما جعل القدامى يستشعرون أكثر الأشياء بساطة وأوسع الأشياء انتشاراً بين الناس، كطلوع النهار والصّحوة مثلاً. فلأنهم كانوا يؤمنون بأنّ الحُلم حقٌّ، كان لليقظة عندهم ضياءٌ مختلفٌ، وكذلك الأمر حين كانوا يُقبلون على الحياة كلّها، والموت يُلقى عليها إشعاعاته المضادة ويُسيل عليها دلالاته ومعانيه، في حين يبقى الموت عندنا مختلفاً تماماً. ثمّ إنّ للأحداث عندهم القأَ متميّزاً لأنّ إلهاً لم يفتأ يسطع في المهج منهم، فكانت كلّ بادراتهم وكلّ أفانهم منافذ تشرف على أقاصي الأزمنة المقبلة. كان لديهم الكهانات وكانت تقدّ عليهم نواذر خفيّة وكانوا يسلّمون بالتنبؤات. ولأنّهم كانوا لا يحسّون بالحقيقة كما نحسّ بها نحن كان للمجنون منهم أن يُقبلَ على تأويلها، وهذا ما يجعلنا نحن نرتعد خوفاً أو ما يحملنا نحن على الضحك."¹



للفكر الفرنسي المعاصر ميزة لا بد أن لها دلالة هامة، وهي في قلة أكراته بالفلاسفة السابقين لسقراط، كما يُقال عادة. ويسر من المتفق عليه عندنا أنّ الفلسفة تنطلق من سقراط الذي عرفناه من أكسينوفونس² وأفلاطون، لذلك لا نرى دور النشر الكلاسيكية تقدم إلى القارئ شيئاً يستحقّ الذكر من النصوص المنسوبة

1- المعرفة الجملدي، الفقرة 115.

(٢) - Xénophon

لبارمينيس وهيراقليطس أو فيثاغورس، هذا إذا ما استثنينا ما يأتيه فضولٌ مشبوهٌ أو ميلٌ شاعريٌّ إلى كلِّ ما هو غريب أو الاختصاص المفرط المتصنَّع عند أهل الحفريات وفتحاء اللغة ممن عاد فاكشف من جديد أولئك المفكرين الغامضين. نحن ما زلنا، طبعاً، نعرف أسماءهم بل وما زلنا نذكر أحياناً ضرورة هيراقليطس أو عددية فيثاغورس أو ثبوتية الإليانيين، ولكننا نكتفي بهذه العبارات المجتزأة المبتذلة وسرعان ما نمر إلى أفلاطون فلا نكاد نعرف بارمينيس إلا من خلاله، فهو إمّا ذلك اللّاعب الرياضي الشّيخ الذي يعرض، على سنّة الطاعنة، حركاته أمام سقراطٍ أخذته الدهشة، وسقراطٌ لم يكن، في الواقع، قد وُلد بعد، وإمّا الأب المقتول، الضحية المتخيّلة التي سوف تحتاجها عصور المعرفة اللاحقة لتحقيق الإنقاذ "الجلدي" للفلسفة. لا نعرف بارمينيس إذاً إلّا ممّا أورتناه التصاوير الأفلاطونية وتبقى حقيقة بارمينيس وكذلك حقيقة هيراقليطس وفيثاغورس متخفية وراء أصقاع مهجورة أو تكاد لا يقوم على صعيدها سوى لغز المعبود الدّوري، هذا في أحسن الاحتمالات، إذ أنّ الفكر ما قبل السقراطي يظلّ، حسب قول نيتشه، "أعمق ما اندفن من كلّ المعابد الأغريقية"²

ولكن ها أنا نقوم اليوم بترجمة بارمينيس [...] (*). لِمَ هذا الرجوع إلى بارمينيس؟ لعلّه من الضروريّ أن نفهم إنّ هذه العودة إلى بارمينيس ليست تراجعاً بل في واقع الأمر وبالنسبة للإنسان المعاصر، تواطؤ بالعقل مع الزّمن الحاضر.

ويصبح بارمينيس الغامض³ نوراً يشعّ علينا وعلى عصرنا وقد رجعنا للتحقّق به في عمق أقاصيه: إنّ هذا إلّا قولٌ عكسٌ في ظاهره، ولكنّه لن يبقى كذلك إذا نحن أجزنا قولاً عكساً آخر يقرّر أنّ جوهر الفلسفة أصلاً ليس إلّا تاريخها وأنّ هذا التاريخ بدوره يمثّل "أعمق عنصرٍ في التاريخ الكلّي". ذلك هو الاكتشاف الهيفليّ الذي لا ينضب معينه في توليد الإشكال. فلحدّ هيفل لم يكن الفلاسفة يهتمّون بمن سبقهم، إذ من الواضح أنّ كانط لم يقرأ ديكارت جيّداً ولعلّه كان لأفلاطون أجود قراءةً —

2- راجع أعمال، دار نارمان للنشر (بالألمانية، ج 15، الفقرة 419.

(*) - أعرضنا عن ترجمة ما يخصّ اللسان الفرنسي من اعتبارات في هذا الموضوع.

3- للملاحظ أنّ سمليسوس [من مؤرخي الفلسفة القديمة] (أنظر ديالز أ- 19) لا يعدّ بارمينيس من ضمن الفلاسفة "الغامضين"، بل يصنّفه إلى جانب أرسطو وأفلاطون وأكسينوفنس أي "ضمن العلميين الذين لا يهتمّون سوى بمن يفهم ما يبدو على السطح".

أفلاطون صاحب الجمهورية، لا أفلاطون السُّقراطي، المحاورَة التي لم يتفطن كانط، على ما يبدو، إلى عمق أبعادها حين حسب "إدراج مفهوم الكمّ السِّلبي في الفلسفة" حدثاً جديداً. نَقول: أصبحت الفلسفة مع هيغل، وبدقيق العبارة، "تجميعاً متجدداً" لذاتها، وهذا التجميع المتجدد يُنمّر كلّ تاريخ في رؤية جذلية موسّعة تبين سياسة عوالم يشدها العقل في بحثه عن ذاته. ولا بدّ لتاريخ كهذا أن يفترض "أساساً جغرافياً" إذ ييسط حقه من الشرق إلى الغرب، أي من آسيا حيث مطلع الشمس على وجهها الظاهر المحسوس، حتّى أوروبا غرباً أو مغرباً، وهي الأرض التي تنبّز فيها بالمقابل، "شمس الوصي للذات"، فيَقوِّق لالأوها، تقوِّقاً لا حدّ له، كلّ نور محسوس. إلى هذا المدى يأتي بارمينيس ليحلّ عند موقعه، لا هو بالأوّل ولا هو بالآخر، لأنّ عالم الإغريق الذي يُعدّ بارمينيس من نجماته عالم قد سبقته عوالم وجهزت لقدمه أمراطورية الصين ذات الكتابة الثرية وعالم الرؤى الشعرية الهندي وعالم الوحدة العضوية في بلاد فارس. بدءاً من هنا فقط تصبح بلاد الإغريق جسراً عابراً إلى مقبل التاريخ ويظهر الإغريق بمظهر أهل الوساطة يستلمون "صولجان المدنية" تمّن سبقهم فيؤثرونه خلافتهم القادمين.

في مواجهة المشروع الهيجلي الحامل لرؤية تاريخ كلّية يُعدّد حِقَب سيرة الرّوح حين ينساب في اعتدادٍ وتودة عبر العالم سالكاً إلى ذاته، يأتي النقد النيتشويّ معارضاً. فالتاريخ مع نيتشه لم يبق على ما كان عليه مع هيغل ذاك "الرواق عارض الصّور المزدانة بإثراعات الرّوح المكمل"، بل صار "غير التجارب العظيم" تمتحن فيه إرادة القوّة: فما من إمريء وما من نوع حيٍّ وما من شعبٍ، على وجه التّعصيص، وما من ثقافةٍ إلّا وتبقى "التجربة" المفردة فيها ضمن كتلةٍ من التجارب لا فراغ من مراسها، ومن ادّعى، مثل هيغل، القُدرة على استخلاص مسيرة العقل باحثاً عن ذاته في هذه التجارب فقد أخطأ التّفرّس في غتلف هذه المراسات وفي وجوه غزارتها وغنيّ زخرفها. ومثلُ كلّ ثقافةٍ كمثّل القوس المصوبة، هيّة التوتر أو مشدودةً شدّاً، فمن هذا المنظور، وهو منظور القيمة، تبدو كلّ الثقافات وقد نقت

4- راجع هيغل لتاريخ الفلسفة (بالألمانية) دار هوفمان، ج، ص 238.

5- راجع نيتشه، أعمال (بالألمانية) ج 13، قرة 73، ج 15، قرة 90.

سَلَسَلِ التَّارِيخَ المألوف فغدت وكأنَّها تعاصر بعضها بعضاً، في جِلٍّ من الزَّمن الحادث. ولن تُقاس قيمة ثقافة ما إلَّا على شِدَّة وتر القوس وعلى تباعد المرمى منها. فإذا كان ذلك كذلك فـ "إِنَّ الإغريق هم الذين ساروا بالإنسان إلى المدى الأبعد"⁶. وردُّاً على هيجل في ما قال عن الإغريق الوسطاء، يأتي الاكتشاف النيَتشوي دالاً على مجاوزة معجزة أتاما عالم الإغريق، إذ ليس على الإغريق أن يتصاعوا إلى ما يُلزمهم مكانهم في ما مضى، لأنَّهم صرفوا إشعاعهم مقلِّعاً على كلِّ ما أنجز بعدهم لحظة اللحظة هذه. من ذلك تتبع قوَّة المعرفة العارفة عندهم، جِبارة تشهد لهم بها، نحن أحرار الوقت السَّائر، ومن ذلك تأتي مشقَّتنا في أن نلحق بهم حيث يوجدون. وما كان عالم الإغريق، خلافاً لما ظنَّ السُّدْجُج من "جمال الثقافة"^(*) كنزاً مكنوناً ووقفاً مشاعاً على أهل الحفر، يُغريهم بالإستيلاء عليه، بل "هيهات أن ترى أعين العلماء الفضَّاحة، بصفاء، سرَّ هذه الأمور، سيَّما وأنَّ تلك الحفريات تحتاج إلى قدر كبير من العلم، فحتى جميل الحماس عند محبِّي العتيق، أمثال غوته وفنكلمان، يظلُّ مشروباً بمسحة من الأمر الحرام تكاد تُدني من الفُحش... والأحرى بنا أن نتنظر وأن نعدَّ، أن نرصد فورة الينابيع الجديدة، أن نكون على تأهبٍ لدى عزلتنا، على موعدٍ مع رؤى وأصوات تأتي من الجانب الأبعد... وأن نلقى في ذاتنا أوج النَّهار، أن نسبِّل على ذاتنا من جديد، وضع الضياء وإشعاع سماء ذات أوجٍ وسرٍّ".⁷ وحتى نوحز نقول "لا يمكن أن يُنجي شيئاً من الإغريق إلَّا إذا كنَّا نحن أيضاً مهدِّعين".⁸

تقابل حسارة المبدع - وإنَّ كانت هذه المقابلة تجري على صيغة فرعيةٍ براء - مجاهدة الحاكم، وهو الذي لا يقوى على الإبداع والتأسيس ويقتصر على تدبير "ما أذخر من القِيَم" الحاصلة من قبل وعلى الإكتفاء باستثمارها. وربما تتوافق العبقرية ومقام الحاكم، فقد كان هيجل من عباقرة الحكمة⁹. فعند "صناعي الفلسفة" الفذِّ هذا، وهو الذي حُرِّم أن يكون من "بناء الإنسان"، يبقى الحدث الأخطر في عصرنا - أي

6- راجع نيَتشه، أعمال (بالألمانية) ج 13، فقرة 896.

(*) - عبارة لنيَتشه ويعني بها الفلاسفة والمتفكيرين المروعين.

7- راجع نيَتشه، أعمال (بالألمانية) ج 16، فقرة 1051.

8- راجع نيَتشه، أعمال (بالألمانية) ج 10، فقرة 411.

9- راجع نيَتشه، أعمال (بالألمانية) ج 13، فقرة 225.

حلول تلك "الطاقة ذات الرّجع"¹⁰ التي داهمت العالم، ونعني بها "الحسّ التاريخي" - تبقى في تماس مع السطح، بادية على هيئة العارض المرضي أو التوجّس. ويظلّ هيغل، في حقيقة الأمر، يستعمل "الحسّ التاريخي" في "ترويض" مُحمّل الزمن المنقضي بإحضاره دون ترفّط لحوان الحاضر ومنغلق ظنونه. ففي "تمطّيه القوطي"^(*) لينفد صاعداً إلى السماء "يظلّ هيغل شديد القسوة على الماضي، شديد القسوة علينا نحن حينئذ، لأنّه عندما لم يرَ في آماذ التاريخ البعيدة وقد صارت جسراً امتدّ فوقاً، سوى الطالع المبكر لـ "وعى للذات" تامّ الحداثة، فقد صدّق فينا نبوة هزبوس المربة التي أوعدت بميلاد أحيال من "الأطفال يجلّ الشيب رؤوسهم"، وها قد بات عالمنا لهؤلاء مُقاماً. ولكن السراب الذي أوهم هيغل قد أقامه الإغريق أنفسهم لأنهم كانوا لأنفسهم حكاية. "علينا بافلاطون حتّى نستقبل المسيحية": ليست هذه العبارة من أوهام باسكال" فقد شاعت صروف الدهر أن تبدي الهلينية الحديثة المزدّية عنفواناً تاريخياً أشدّ، ممّا عرّض هليّنة البدء لفساد الأحكام. ولا بدّ أن نعرف جيّداً الهلينية الحديثة كي نتميزها عن الهلينية القديمة كما علينا أيضاً أن نكشف على إمكانات أخرى لأنّ الإغريق لم يكشفوا عنها أو هم قاموا بالكشف عن إمكاناتٍ مختلفة ثمّ أقدموا على حججها"¹¹. والمعضلة الكبرى هي أن نفلت من المغالطة، حتّى وإن كان مغالطونا هم الإغريق بالذات، أي أن تكون لنا القدرة على مراجعة سيرنا إنطلاقاً من إغريق التّردّي وصولاً إلى الإغريق المُعلّمين العارفين، أولئك الأبعدون عن نسق الزّمان السّلسل، الأقربون، ربّما من آماننا القادمة. "أن أحبل الماضي حتّى أستولد المستقبل. فليكنْ إذ ذاك حاضري"¹²، تتزّوج حكمة نيتشه هذه، التي أصبح بها مكلفاً بالسّطو على التاريخ الغيب المحجوب يسلبه أسرارهِ وينشرها نبوّاتٍ وسط "عاصفة اندحار الصّقيع"، تتزّوج مع الإقرار الحاسم الذي يوطّن توجّه تساؤله التاريخي القاتل: "لقد

10- راجع نيتشه، المعرفة الجدلّي، الفقرة 34.

(*) - أسلوب معمّاري نسبة إلى أمّة القوط التي عمّرت أوروبا في أوائل القرون الوسطى (Les Goths)، وهو أسلوب يتميّز بانطلاق أشكاله عمودياً في استقامة مطوّدة متشاهقة.

11- راجع نيتشه، أعمال (بالألمانية) ج 10، فقرة 191.

12- راجع نيتشه، أعمال (بالألمانية) الفصل الثاني، فقرة 83..

وَلَت كُلُّ الْمُنْظُومَاتِ الْفَلَسَفِيَّةِ، وَهَاهُمْ الْإِغْرِيْقُ يَسْطَعُونَ بِإِشْعَاعٍ لَمْ يُضَاةَ تَلَأْلُوهُ،
خَاصَّةً مِنْهُمْ إِغْرِيْقٌ مَا قَبْلَ سَقْرَاطٍ¹³ .

على هذه الحال وَحَتَّى وَإِنْ يَتْرَى خَلْفَ مَحَاوِلَةِ هِيْغَلٍ، الَّتِي تَبْقَى مَحَاوِلَةُ
"حَاكِية"، أَفْتَى يُمْكِنُ مِنْ اِتْتِشَارِ "مَبَادِرَةٍ رَاطِعَةٍ"، لِأَبَدٍ أَنْ نَعْتَرِفَ عَلَى الْأَقْلِ، بِأَنْ
"تَارِيْخَ الْفَلَسَفَةِ - مَعَ هَذَا الْفِيلَسُوفِ - لَمْ يَدْفَعْ بِكُلِّ كِتَابِهِ فِي الْمَعْمَعَةِ"¹⁴. وَلَكِنَّا نَرَى،
وَلِأَوَّلِ مَرَّةٍ، أَنَّ مَا نَسْجُهُ خِيَالُ هِيْغَلٍ مِنْ تَارِيْخٍ مَمْتَدٍّ يَرْتَدُّ عَمْرَ حَلَقَاتِ الْوَسَائِطِ
الْمُتَعَابِقَةِ حَتَّى يَبْلُغَ إِلَى "هَجْرَةِ أَسْرَابِ سَمَكِ الرَّنْكِ الْقَافِلَةِ إِلَى بَحَارِ الْجَنُوبِ" وَهُوَ
الْحَدِثُ الْأَقْدَمُ فِي مَا يُوْرِّخُ، حَسَبَ مَا عَلَّمْتَهُ الْمَدَارِسُ أَوَائِلُ هَذَا الْقَرْنِ، نَرَى أَنَّ هَذِهِ
النَّظَرَةَ تُسَلِّمُ مَحَلَّهَا، مَعَ نَبْتِشِهِ، لِنَظَرَةٍ شُمُولِيَّةٍ لِلتَّارِيْخِ. فِي مِثْلِ هَذَا التَّصَوُّرِ لَا يَكُونُ
الْإِغْرِيْقُ الْمُوَسَّسُونَ مِنْ عَابِرِي السَّبِيلِ، بَلْ هُمْ الْمَصْطَفُونَ بِقَدْرِ جَعْلَتِهِمْ يَحْفَظُونَ
لَدَيْهِمْ، أَمَانَةً، مَا يُمْكِنُ الْمُسْتَقْبَلُ لَنَا نَحْنُ، لِأَنَّهُمْ مِنْ الْبَدْءِ جَاوَزُوا كُلَّ التَّابِعِينَ فِي
مُتَلَحِّقِ الْأَحْقَابِ. عِنْدَ هَذَا الْقَدْرِ مِنَ التَّحْدِيدِ، حَيْثُ تُجَاوِزُ الْجَسَارَةَ النَّيْتِشُويَّةَ -
وَيَجْعَلُهُ مُمْكِنًا فِي ذَاتِ الْحَيْنِ - الْإِحْتِشَامُ الْآكَادِمِي، كَالَّذِي عِنْدَ دِيلْتِي، أَحَدِ حُكَاةِ
"الشُّمُولِيَّةِ"، عِنْدَ هَذَا الْقَدْرِ مِنَ التَّحْدِيدِ فَقَطْ، يَصِيرُ أَسْلَافُ سَقْرَاطٍ نُورًا يَشْعُ عَلَيْنَا
وَعَلَى عَصْرِنَا.

وَمَا هِيْغَلُ بِغَرِيْبٍ عَنْ فِكْرِ الْمُرْجَمِ [نَاقِلُ نَصِّ بَارْمِينِيْدِسَ إِلَى الْفَرَنْسِيَّةِ] وَلَكِنْ
[الْمُرْجَمِ] يُفَاسِرُ فِي "زَمْهَرِيرِ اِنْدَحَارِ الصَّقِيْعِ" مَغَامِرَةَ النَّيْتِشُويِّ الْغَادِي إِلَى سَرِّ
[الْفَلَسَفَةِ] مَا قَبْلَ سَقْرَاطِ، وَلَعَلَّ الدَّافِعَ الْحَاسِمَ الَّذِي يَدْفَعُ بِهِ إِلَى هَذَا السَّرِّ لَمْ يَأْتِهِ
مِنْ نَبْتِشِهِ بِقَدْرِ مَا أَتَاهُ مِنْ هَايْدَغَرٍ وَقَدْ تَوَسَّعَ فِيهِ حَنْكَتُهُ الْفَرِيْدَةُ فِي عِلْمِ بَاتِ يُوُولِ
إِلَى الْإِلْتِبَاسِ.

مَا كَانَ لِأَبَدٍ أَنْ يُلْخِصَ فِكْرَ هَايْدَغَرٍ وَمَا كَانَ لِأَحَدٍ حَتَّى أَنْ يَعْرِضَهُ، لِأَنَّ
فِكْرَ هَايْدَغَرٍ هُوَ الْإِشْعَاعُ الْغَرِيْبُ الَّذِي يَفِيْضُ مِنَ الْعَالَمِ الْحَدِيثِ فِي صَلْبِ كَلِمَةٍ تَدْكُ
الْكَلَامَ الْمَحْدِثَ لِكُلِّ قَوْلٍ وَتَرْبُكُ سَكِيْنَةَ إِنْسَانِ الْكَائِنِ.

13- رَاجِعْ نَبْتِشَهُ، أَعْمَالُ (بِالْأَلْمَانِيَّةِ) ج 13، فِقْرَةُ 1.

14- رَاجِعْ نَبْتِشَهُ، أَعْمَالُ (بِالْأَلْمَانِيَّةِ) ج 12 الْفَصْلُ الثَّانِي الْفِقْرَةُ 442..

ولكن، وفي نهاية الأمر، إذا كان حنين نيتشه يحنح إلى هيراقليطس فإنَّ إلى بارمينيدس يحنّ، على فطرة، نقل القصيد [إلى الفرنسية]، إذ أنّ بارمينيدس ولا ريب، من أوائل المفكرين الإغريق الذين "حدّثوا، كما قال هايدغر، بعد أن كالموا المقادير الأساس، كينونة الفكر الغربيّ حتّى الآن".¹⁵

ينسبط نصّ بارمينيدس على إيقاع القصيد. ولعلّ في هذا القصيد يطلّع مشرقاً عفويّاً أحدُ أجمل أبيات الشعر في اللغة الإغريقية، ضياءٌ قمرىٍّ من قبل سقراط، وحطامٌ نائفٌ منيرٌ لقللِكَ مبتور.¹⁶

ليلاء وضاحّة هائمة على مدار الأرض، نوراً من أخرى المدآت. (*)
كيف السبيل إلى الصمود عند النداء الشاعريّ حين لا يفتأ القولُ يُحاذي السكون وعبوسه؟ إذ القصيد لا يقطع السكون وإنما يحمله إلى محض تمامه.

أن تعرف كيف ترقى بالسمع إلى مُدرك السكون ذلك هو الإصطفاء الذي يحظى به كلّ امرئٍ كنوم، من لا يخطئه التّهجّد أبداً. هكذا يجد النّاقل [المترجم] نفسه ملتقاً بقصيد بارمينيدس، بلّ القصيد هو الذي يستولي عليه، إذ ما تلبث بنات الشّمس أن تسارع راكضةً من حديد أمام المركبة الملهمة العجيبة وتستأنف العاديّات ضبّحها على صعيد المخيلة، فتتعالى عند نهاية الطّريق، أبواب النّهار والليل.

هنا تنتظرنا منذ الأزل إطلالة الإلاهة، مباغتة. ولكن، هل هي فعلاً، إلاهة؟ ليس ثمة في البيت الثالث سوى لفظة δαίμων [دايمون] ولم تكن قد عرفنا بعد هل ستعيّن في ما يلي إلاهاً أم إلاهة. فاللفظة δαίμων [دايمون]، على صيغة الإطلاق، تنيد البعد المتميّز لما هو إلهيٌّ وما أن يُنطق بها حتّى يهزنا القصيد في وحشةٍ قدسيّة فيتوقّف فجأةً سرد ذلك الوصف المسهب الثّر الذي لم ينقطع قبل أن يكون قد أبلغنا كلّ شيء عن نسق تطهيم العربة ونظام مغالِق أبوابها - ألّم ير ديانر في هذا الوصف

15- هايدغر، ما الذي لسمّيه فعلٌ فِكْر؟ (بالألمانية) مجلة موكور عدد 33 ص 609.

16- نلاحظ أن بركلس يرى أن قصيد بارمينيدس يحكم النظم أكثر مما هو ذو قيمة شعريّة حقيقيّة. (راجع ديالز، أ-18).

(*) - Νυκτοφαις γαίαν ἀλλόμενον ἀλλοτρεον φως

(نُكْتِفَايس يري غايان ألوميون ألوتريون فروس)

نظاماً من صنف لقوني^(*) ٢ - وعند ذلك تُسدَلُ غشاوةٌ بين الأشياء ونحن فلا يبقى
 المسافر يرى الـ δαίμων [دemon] وأقصى ما سيخبرنا به النصُّ هو أنَّ إلهةً تلقته في
 حضرتها وأنها صوّبت له الكلام. فحتّى الانتقال إلى التّأنيث لا نجد له مبرراً وإن كان
 مضمراً في اللفظ الذي سوف يسمّي الحقيقة. إذ هي الحقيقة التي ستكلّم في هذا
 النصّ. وليست إلهة بارمينيس إلهة الحقيقة بالمعنى المهلهل الذي سيجعل من
 بوصيلون إلهة على العواصف ومن أبولو إله الشعر. إنّها الحقيقة عندها، الحقيقة
 بذاتها، تظهر بظهور القدسيّ الإلهي في المحلّ الأوفق أي في مجال التحصّن حيث لا
 يبلغ إليها أيٌّ من الشّعاب التي اعتاد بنو الإنسان الضرب فيها. كلاً بلّ لنا أن نقول
 إنّ الحقيقة هي ذاك التّحصّن ذاته، لأنّ الإلهة لا تكفي بالتملّص فلا يبقى منها
 سوى الصّوت، ولا يبقى نحن على رؤيتها كبقائنا على رؤية المركبة الرّاكضة
 ومصراعات الأبواب المرصعة بالنحاس، ولكن الصّوت الذي يُديها يتسبب هو أيضاً
 إلى تحفّظ أعلى فهي تذكر مراراً وعلى وجه من الإبهام الـ Ἀνάγκη [أنانكي] والـ
 Μοῖρα [مويرا] اللتان تستأثران بحجرات دائم التملّص وما تفكّكان تنشران سرّاً
 تحفظهما على عزة الآلهة أنفسهم. فالحقيقة قولاً أبعد من أن تلقى في ذاتها كفافها
 ولن تصير إلى تمامها إلّا إذا سمّت ما يُحارزها وما لا بدّ لكلّ قول أن ينزل عنده حتى
 يكون القول عينه، أي قولاً وحقيقة. فالوقوف عند الحقيقة لا يكون في مستقر من
 نور لا ظلّ له بل هو المغامرة في وضوح النّهار حتّى يُبلغ إلى سرٍّ ما في التمتع من ضياءٍ
 مضادّ تحفّظ في الحقيقة فيجعلها تحفّظ بناءً، حتّى نقوى على مجالدته. لكنّ مجالدة
 التّحفظ عند التمتع كما وصفناه لا تعني التّقهري في مواجهة ما لا ينقال إنّما هي
 سموّ أقصى إلى مُنحَرّ التّلفّظ، علماً بأنّ القول لن يُنجز تلفظاً إلّا إذا ظلّ وفيّاً للدين ما
 أضرب، ذلك الدّين الذي لن يكون القول في جلّ منه أبداً.

وأن يظلّ هذا الوفاء في ذاته هلعاً ذلك ما نقرأه في أغمض يست من أشدّ
 فصائد هُلدرلين سرّاً. غير أنّ الهلع الذي يذكره هُلدرلين لا يعني إنكار ما يقوى على
 معرفته، وليس هو بالتّيه في ما لا يقين فيه وإنّما هو ما يُحدّد قدرتنا الحميم، الذي لا

(*) - لقوني: نسبة لـ "لقونيا" Laconie منطقة بيلاد الإغريق الأوروپية عثرها الدوريون وقد أدخلوا
 الصرامة الهندسية في ذهنية الملّين حسب اللورغين.

يحظى بالهزة إلا حريصاً على عجزه الخلاق. فالقول الذي تنفجر فيه الحقيقة عند بني الإنسان ليس ذلك الإيغال في التفسير، يفكك عطاء المعنى بإحضاره لآلية الحجة. هو القول حتى السكون، يوفي المقادير كما يُطلق الإنراط، مواجهاً ما لا تُمكن مجاوزته، حدّاً ورفضاً. ولنا أن نهتدي في هذا بخاطرة ليرك حين يقول: "الحججُ تعب الحقيقة"¹⁷، تنعها، لأن تدبر الحجة يُنهك تليد الأساس بالغلو في الاعتماد عليه، فلا حجة إلا نهية لرد ولا رد إلا من المدون الإحرائي. ولكن قوة التساؤل أعتى من أن تلقى الوهن عند ترقب الرد الوارد، فهي تجاوز ذاتها إلى أن تلقى ما لا يُجاوز حيث يرتطم فيقلب رجماً كل ترقب لرد، لا ليفوز بمسح ما لا يُجاوز فيحيله إلى "بدهية" وإنما ليحفظ فيه فاغراً جرح السؤال بأن يُقي في التلّي كل رد ممكن. عندها يُصير الوفاء الملع كل بداية لا مناص منها. وقد تكون البداية على هذا الوجه حلول عمل مبدع في العالم، قصيداً أو معلماً، يفرض مستقره مبسطاً ما تداخل قشايك أو معيداً البسيط إلى التعقيد الذي ما يفتأ يتملص منه، كما يمكن أن تكون هذه البداية للمدينة تأسيساً بفتح الجال الذي يأخذ التاريخ فيه المعنى، كما يمكن في نهاية الأمر، أن تتكامل البداية فلسفة، حين يصير الحديث عين قول الكون أي ما يفرضه شرطاً وعند مبدئه كل ظهور للكائن. ولا يستقر متلفظ القول، على كل حال، في حيز القول إلا خوصاً على بدء الذين الذي يندبنا منذ الأزل إلى سكون ما لا جيل منه وما يبقى ظاهر التحفظ فيه يعمد كل إمكانات التأسيس.

ولعل الإشارة التي بقيت حتى الآن، وأكثر من غيرها، خارج الاستنطاق عند استشفاف عالم الإغريق المتميز تبقى في الفرق بين لفظ الحقيقة المثبت عندنا^(*) واللفظ نفسه الذي يُسمي الحقيقة عند الإغريق على صيغة السلب. فنحن نكتفي عادة بترجمة اللفظ السالب Αληθεια [أليثيا] باللفظ المثبت "حقيقة"، مع افتراض التناظر بين اللفظين وكان الإغريق كانوا من باب المصادفة المحض، أو عن إستثناء لغوي غير ذي تأثير، يسمون الحقيقة بلفظ سالب. فلربما كنا أقرب إلى المعقول إن نحن قلبنا هذا الافتراض فتعرّف في لفظ [أليثيا] على واحدة من تلك البنى التي ينكرها، مخطئين،

17- كتب براك في ما قبل: "الحجج تضعف الحقيقة".

(*) - عندنا أي في اللغات الأوروبية. ولكن ما يلي في التحليل ينطبق أيضاً على اللغة العربية.

"هواة الاستثناءات اللغوية"، حسب عبارة غوته، حين تنحجب، أو ينفونها حين تبقى في منطقة الذود عن تحفظها، فإذا تعاملنا هكذا مع هذا اللفظ فلا بد أن نُقرّ بتفرده الإثباتي وأن نعيد له قيمته بأن نطرح التساؤل حول طبيعة ما يشير إليه الحرف المزيد الأول. يضاف هذا الحرف إلى الأصل من فعل λαοθαύω [لثاؤو] الذي يُشتق منه أيضاً الإسم Αθηη [لثي] على غرار الحرف المزيد الأول في كلمة αειθεια [أثييا] وتعني التغرب عن الديار، والذي يُضاف إلى ηθος [لثوس]، وقد يدفعا معنى هذه الكلمة الأصلي الذي يطالعنا خلال هذا التحليل إلى مراجعة فهمنا للأنثيا [أي الأخلاق الأسرى]. غير أن هؤلاء الإغريق الذين اشتهروا ببراعتهم في صناعة الكلام لم يتركوا لنا شيئاً يُذكر عن طبيعة هذا الـ Αθηη [لثي] وكأنّ السكون أنسب له من الكلام، إلا أنّ بنداريوس يحدثنا عن λαοθαύωσ ατερματίζωσ νερως [لثاؤو أثومارتا نفوس] غيمة الـ Αθηη [لثي] غير ذات الأمارات¹⁸، لأنها تتملص في ذاتها يظهر الخفاء، خافية فيها كلّ شيء. فإن كانت غيمة الـ Αθηη [لثي] غير ذات الأمارات هي المثبت لما ظلت الـ αληθεια [ألثييا] سألها له، لا بدّ من التسليم مع هايدغر "بأن اللاّكشف الذي يحجب ذاته، حسب ما يراه الإغريق، يسطر سلطانه على منتشر الكون محدداً حضور كلّ كائن وطواعية المفاتيح إليه. لهذا السبب كان الإسم الذي أعطاه الإغريق لما سماه الرومان veritas [فيريتاس] ولما سمّته الفرنسية vérité [فيريته] يحمل ألفا (a) سالبة (α-ληθεια) هي الدالة فيها على صفة مميزة خاصة¹⁹. فإن كان اللاّكشف عند الإغريق هو ما يبقى الأكثر تأصلاً في كلّ ظهور للكائن، بالمعنى ذاته الذي يجده في الإلياذة، مثلاً، حيث تتقدّم الإلامة أثنا متحجبة في اتجاه هكطورس وتردّ رجه إلى أخيلوس، فإننا نفهم أن αληθεια [ألثييا] الإغريق لا تُحازر إلا إذا اقتنكت ما تحجبه من لاكشفٍ أعمق تأصلاً، خلال صراع يعرض لمهلك الخطر كلّ من غامر فوّجج فيها. ألا تكون مأساة أوديب، بكاملها وفي أحد معانيها، استحضاراً لمثل هذا الخطر المهلك؟ فإن نحن بقيت لنا القدرة على أن ندرك شيئاً آخر في هذه المأساة غير الحكاية البوليسية التي تتابع حتى اكتشاف الجريمة، فإننا سنفهم ما يجعلها تلامس أعمق الدواخل وتهزّ، فاجعة، شعباً ذا عبقرية فريدة استطاع بها أن

18- راجع "الألميات" السبعة، البيت 48.

19- راجع، قراءة ألالطون للحقيقة (بالألمانية)، بارن، 1947، ص 32.

يدلّ على بداءة تلك "الغيمة غير ذات الأسماء" في ال- ἀθηγη [لثي] على أنها
أساسة للحقيقة، ملازمة فيها للطبيعة السالبة التي تشهد بها لفظة ἀληθεια [أليثيا].

أما إذا كان تعيين الحقيقة "كشفاً" لا يُعقل إلاّ قياساً على لاكشفه أقدم
بداءة، أفلا يمكن أن نخلص إلى القول، ضرورة، بأن كشف الحقيقة يؤدي إلى
تقويض حقيقة الحجب بأن يسلب منه مفضوح ما كان من طبيعته؟ يبدو هذا النوع
من الإستنتاجات، فعلاً، عين المنطق. غير أنّ هذا المنطق مسقودنا، وربما حتماً، إلى
الإعراض عن التفكير في ذلك التفرّد المغرب الموحش الذي لحناه يراى في λόγος
[لورغوس] فلاسفة الإغريق. وأن يكون الكشف حصيلة ما اقتلّك من اللاكشف في
صراع يصاعد منذ البدء على ما يقتضيه مقام الحقيقة حيث لابدّ أن يُحتلّ الموقع
الأوهى، ذلك ما نطالعه عند أفلاطون أيضاً الذي يرى أنّ "ميدان العظمة في ميدان
مهلك الخطر"²⁰. ولكن الصراع الفكري الذي قد كان ذكره رامبو، حتّى وإن
ضاهى ضراوة صراع المقاتلين فإنه لا يروم هزيمة منافس معيّن وتقليصه لنهيه، بقدر ما
يتعالى ليبلغ إلى عراء انتساب موحّد أصفى جوهرًا. ذلك هو صراع الأصول، لا
يُستضاء عالم الكائن إلّا في حامي وطيسه، لأنّ انبعاث الخط الذي يرسم، مجيّدًا،
حدود الصورة في حيز اصطفااتها الفريد، لا يعني الرّفص بل هو الإبقاء على السرّ في
تحفّظ غامض القول الذي لن يطاح بصلته مع القول المتكهن. تلك هي ال- ἀληθεια
[أليثيا] كما يعيّنّها الإغريق وفيها يُبقي العنصر المُثبّت على إصراره بعد أن وقع نفيه في
الظاهر، غامضاً عند ضلّته، كبقاء اللاتناظر مكتوناً تمتعاً عن التناظر الكامن فيه أو
كامتداد سلطان المعنى، سرّاً، حتّى تخوم اللامعنى. أليس هذا ما يقوله لنا هيراقليطس
حين يصرّ على أنّ "السيد الذي بذلفيا كهائته، لا يعلن ولا يتملّص وإنما يُلوح
بالدلالة؟" ثمّ لم نصل مع هيراقليطس أيضاً إلى أعماق ال- φουσις [فوسيس] (*) عن
طريق تعاطف تضادّي كما في القوس أو القيثارة؟ أن يكون هذا التعارض قد بلغ
حدّه الأقصى في أصل لفظة ἀληθεια [أليثيا، الحقيقة]، ذلك ما لم يُذكر صراحة،
لكنّا قد نتوسّمه في قول أخرى لهيراقليطس، غامضة هي أيضاً φουσις κρπεσθαι

20- راجع الجمهورية، 497 د.

(*) - παλιντροπος αρμονιη [بالينتروبوس هارموني]

φιλει [فوسيس كريتساي فيلاي]، تُرجم هذه اللفظة عادةً ودون كبير المجازفة، هكذا: "إن الحقيقة تعشق التخلي". هذه الترجمة المعروفة صحيحة طبعاً، إن افترضنا أن ال φνσις [فوسيس] تعني "الطبيعة"، ولكن إذا اعتبرنا أن "الطبيعة" التي يذكرها هيراقليطس لا تعني البتة ما يمكن أن نعرفه عن الطبيعة في نطاق فيزياء أو بيولوجيا وإنما فلقٌ ولا مغيب - το μη δυνον ποτε - [طو مهي دونون بوتي] لا يقرى أحدٌ على التملص منه، أي اسم آخر ل αληθεια [ألثيا] ذاتها، إذا اعتبرنا ذلك كذلك فإننا نفاجاً بتحوّل ال κρυπτεσθαι [كروبتساي] إلى مشكلٍ في اتصاله بال φνσις-αληθεια [فوسيس - ألثيا، طبيعة/حقيقة] صلةً حميمةً يشير إليها فعل φιλειν [فيلايين]. يقول هيراقليطس أن ال αληθεια [ألثيا] "تعشق" ال Αθηη [لثي] ومن لا كشفها تفتك، خلال الصراع، النور الذي تستأثر به. أليس من الأبلغ أن نقول عندئذ أن كشف ال φνσις [فوسيس] لا يتمكّن إلا لأجل الألكشف الذي يدلّ عليه فعل κρυπτεσθαι [كروبتساي]؟ عند هذا الاعتبار يكون القول الجوهري أبعد من أن يُطرح بالسكون بل يحمي منه انسحابه في هبة القصيد ويأويه في عشقه، ذوداً عن تحفظه، حتّى وإن فاض علينا سعاؤه واستقبلنا في انفتاح المستقرّ ورحابته.

هنا تبدو Μοιρα [مويرا] بارمينيس التي يتلقّى الكون ذاته منها عمقه، مع κρυπτεσθαι [كروبتساي] هيراقليطس، سرّ ال φνσις [فوسيس] الأقصى، في لقاءٍ يستضيء كلاهما الآخر وفي تلك العلاقة مع ال Αθηη [لثي] التي هي من جهة الجوهر، ال αληθεια [ألثيا]. ولكن أليس من قبيل القول العكس الأدهى أن ندعي خلافاً لكلّ التقاليد، إضاءة بارمينيس بهيراقليطس، أي فيلسوف الكون بفيلسوف الصّبرورة؟ ولكن ألا يتدسّ القول العكس في ظاهر معقول التقاليد، لما تذهب هذه التقاليد إلى اعتبار الفلسفة معزّكاً تتناطح فيه الآراء المتباينة؟ ولعلّ بارمينيس وهيراقليطس، وإن كان قولاهما متباينين في الظاهر، لم يقولوا، كلاهما، إلا ذات الشيء، سيّما وأنّ كلاهما كان في حال الاستماع لذات ال λογος [لوغوس]، سيّما وأنّ كلاهما قد أصاخ بذات المسامع لتقبّل أصل الفكر الغربي؟ هذا الأصل هو ذات أصل عالم الإغريق وهو مقام الفيلسوفين المشترك عند لغز الحقيقة الإغريقي الذي يحدّده هيراقليطس وبارمينيس معاً. لذلك فليس من الغريب أن يكون قصيد

بارمينيوس قد حُملَ أوّل الأمر عنوان *Περὶ φυσικῶν* [بيري فوسيون]²¹ ، إذ أنّ الـ *φυσικῶν* [فوسيس] التي يذكرها هيراقليطس وفي معناها الأدق، أقرب بالتأكيد، إلى *ἀληθεία* [ألثيا] بارمينيوس من مفهوم الطبيعة الحديث الذي تبقى مرغمين على الرجوع إليه لتأويل المفهوم العتيق. وإذا عدنا مرةً أخرى إلى أوديب قرأنا مع نيتشه أنّ الغالب على الفلاسفة السابقين لسقراط ليس إلّا "غريزةً ماثلة لتلك التي أبدعت المأساة"²² أفلاً يلزمنا التسليم بأنّ كشف الحقيقة النهائي سوف يترك في التدلي سؤالاً عن السبب الأقصى؟ إنّ شيئاً ما مازال يصبرُ على التملّص إصراراً أعنت من إصرار الحقيقة على التملّص من إدراك البطل المأسوي. ففي الجوق الختاميّ تحملنا العبرة من مثال أوديب ومن القدر الذي شيء له إلى توجّس لا نستطيع صياغته لفظاً، يُشعرنا بالحضور المكين الكامن لما يبقى أمامه بنو الإنسان، وحتّى الآلهة، متساوين عجزاً، تصديقاً لقولة بروميسوس، بطل إخيلس الذي أكّد أنّ كلّ *τεκνη* [تكني، القوة القادرة]، أي كلّ معرفة متعلّقة بالكائن، تظلّ أوهن بكثير من الـ *ἀναγκη* [أنانكي]، أين تتملّص القوة الماكنة في الممكن التي تجعله يقوم، في النهاية، بتصرف كلّ الأمور على مشيئة قدرٍ ووصائته.

لنا أن نلمح إذاً في حضور الـ *δαίμων* [دايمون] الغامض الذي يذكره بارمينيوس في البيت الثالث من قصيده شيئاً يختلف كلّ الاختلاف عن تمويه شعري أو عن رجمٍ ميتولوجي في مجال الفلسفة عند ابتدائها. فإذا كان بارمينيوس يحتلّ موقعاً من أصل الفكر الغربيّ فما هو، لذلك، من المبتدئين فلسفةً، أو بعبارةً أخرى، من البدائيين في ممارسة الفكر، إلّا إذا ذهب بنا القول إلى اعتبار المعبد الدوريّ صورةً "بدائيّة" في هندسة المعمار ! وما بارمينيوس، في واقع الأمر، بالبدائي في الفلسفة، إنّ نحن أعرضنا عن رسم [الرسم] جيوتو بهذا الوصف في ميدان فنّ الرسم، فلقد تخلّص الوله بالرسم منذ مدّة من منغلق الفنّ الذي رأى في جيوتو رفائلا - أو ليوناردا - لمّا يكن بعد. إنّ ما حسبه بدائياً ثمّ تحرّر من سراب "العتيق" الذي كان لا يروى إلّا من خلاله، أصبح في الحقيقة مختلفاً فقط، ولعله أوّل، ولن نفهم في كلّ حال، الأعمال المبدعة التي لم يفتأ [هذا البعد الأوّل] حيّاً فيها إلّا إذا هجرنا إلى تغريبٍ يُعيد

21- راجع سبيلسيوس، عن السماء (ديالز، بارمينيوس، 14-)

22- راجع نيتشه، أعمال (بالألمانية)

توطين فكرنا في مجال حقيقة تغيرت. ولربما حان الوقت، إن لم يبق للصيغة "ما قبل السقراطي" سوى معنى تاريخي، لكي لا يؤول الفلاسفة بارمينيدس تأويلاً يجعل منه أفلاطوناً أو أرسطوطاليساً لما يكن بعد، ولكي لا نرجع النصوص ما قبل السقراطية إلى خطاب أفلاطوني أو أفلاطوني محدث، فنقدم على إدراك قدر العمق الذي يجعل أفلاطوناً أو أرسطوطاليساً هما السابقين لسقراط. ولعلنا سوف نعرض عند ذلك عن إصدار أحكام على أفلاطون وأرسطو إنطلاقاً من الفكر الحديث بعد أن نختبر مدى المعنى في بقائهما هما ذاتهما في علاقة تواصل ترتد بهما إلى السابقين لسقراط. على هذا الأساس، وإن كان من المشروع أن نرى في شذرات بارمينيدس - كما كتبه ليون روبان - "النسخ الأصل" لمشاكلنا الراهنة، يصبح من الأنسب أن لا نحدد هذه النسخ الأصل من خلال عملية إسقاط في الماضي لما ألفناه من معضلاتنا الحاضرة مع بعض التبسيط الطفيف. فالفكر المتقدم عن سقراط لم يطرح "الأول مرة" ما نخاله نحن من "المسائل الأزلية"، حتى وإن اعتبرنا أنه طرحها في صيغة نماذج غضة، على أن يتعهد "تقدم الفكر"، بعد ذلك بتنقية ألفاظها وضبطها. في عبارة "النسخة الأصل" علينا أن نصفي قبل كل شيء، إلى لفظة "الأصل" وتعني عنصر المبادرة بالتحذر الذي قد لا تتسبب إليه مشاكلنا "نحن" حسب ما نستخلصه، تقريباً، من قوله لهايدغر، إلا كانتساب الرق الخلب الساكن إلى زويدة انسحبت منذ مدة طويلة ومازال ذلك الرق يوعدها، بحيث لا نكون، نحن أهل الغرب سوى أحرار المغيب المشع الذي كان السابقون لسقراط أول إطلاقة له.

عند هذا الحد من التحليل علينا أن نثبت. إذ لعلنا حين نبهنا إلى ذلك الوهم الإرتدادى، أي إلى ذلك الميل الذي صار فينا عادة لا نكثر لها، والذي يحملنا على إسقاط تصورات أعدت في عصور متقدمة، في ذات الحيز الذي شهد إطلاقة السابقين لسقراط، لعلنا أشرنا بهذا التنبيه إلى أعقد ألفاظ القصيد إخراجاً، وهو انقسامه إلى جزئين اثنين، مما أحدث قضية للقدامى أنفسهم. إن ما جعل بارمينيدس يبقى فريداً، حسب قوله السيد فال(*) الجيدة، "تغنيته بنشيدتين في قصيد واحد²³". وهذان

(*) -هر Jean Wahl، شيخ من شيوخ التدريس في جامعة السوربون حتى السبعينات، درس الفلسفة في جامعة تونس عام 1965.

23- راجع جان فال: دراسة في محاوره "بارمينيدس"، لأفلاطون، (بالفرنسية)، ص 75.

التشديدان هما الّذان لم تتوصّل بعدُ إلى التوفيق بينهما في وحدة القصيد. فإن كانت الحقيقة هي ذلك النور المطلق المتعنت الذي يفيض من الكون، فكيف نُفسّر أن تراقف قول الحقيقة المضادة لـ "الظن" المتحرّز للكثرة، مقالات "الظن"، حتّى لأنّ بارمينيس يُغني هذه المقالات ويطوّرها بجديّة يجعله يترك لها في النهاية الكلمة الفصل؟ إنّ لّمي هذا ما قد حفز حذق المؤرّخين وفقهاء اللغة. ويفتح أرسطو، مؤسس تاريخ الفلسفة، هذا التّهج مدّعياً أنّ بارمينيس، بعد أن قلّص الواقع وأقحمه عنوة في الكون وفي تضادّ هذا الكون مع اللاكون، "رأى نفسه مرغماً على أن يصبح سادن الظواهر" وأنّ يسلم في الأقلّ، بتضادّ مبدئي الواقع الآخرين - الحارّ والبارد - أي النار والأديم. أن يكون هذا العرض الأرسطي مجرد تخمين، فليس لنا في هذا الموضع أن نبدي الإستغراب منه، يند أنّ هذا النوع من التّعمينات حول مدى الإحكام في قصيد بارمينيس لم يُطلق العنان لفرضياته في عصور القدامى، بل في عصر فقه اللغة الدّهني، أي في نهاية القرن التاسع عشر.

يقوم نيتشه في كتابات له سنة 1873 كان قد توجّه بها، دون شكّ، إلى كوسيمافاغتر وحرّرها استناداً إلى دروس القاهامدينة بازل²⁴ بعرض حلّ للمشكل الذي كان طرحه أرسطو، بطريقة لا تلزم إلاّ صاحبها. أنّ مقالات الظنّ [في رأيه] وهي الجزء الثاني من القصيد تقدّم فلسفة بارمينيس الأولى ولا جدوى من تعقيد الأمور. وترتبط هذه الفلسفة الأولى بتعاليم أنكسيمندرس الذي كان قد رأى، حسب نيتشه، في ثراء الأشياء المتعدّدة الخاضعة للصيرورة "تحرّراً مذبذباً" تجاه الكون ولكنّه انصاع إلى الإعتراف، وإن كان ذلك في لهجة متشائمة، بواقع هذا الثّراء. يكون بارمينيس قد قام إذاً فقط باختزال هذا الواقع اللّاعبد في الكيفيات المحسوسة وأعادها، داخل تاليف أوّلّي يُظهر مهارته في صناعة المنطق، إلى التعارض الأساسيّ الوحيد، تعارض الضياء والظلمة. ومن ثمة وبعد أن درّس "منظومة الضياء والظلمة" كاملة في الفلسفة الطّبيعيّة، أخذته "في يوم ما" "رعدة التحريد الصّقيعيّة" وأحسّ عندئذٍ بعيب ما يشبه "الجزم المنطقيّ المهول" فعمد بنفسه إلى تهديم منظومته، فاضحاً الصّفة الوهميّة لما كان موضوع تفسيراته. ولكن، يُضيف نيتشه، "يظهر أنّه لم يتعلّ"

24- راجع نيتشه: أعمال (بالألمانية)، ج:1: الفلسفة في عصر الأساتين الإغريق.

عن حنينه إلى الفتى القوي، ذي الجسم القويم، الذي كان في شبابه، لذلك قال: "لا شك أن هناك طريقةً وحيدةً صحيحةً، ولكن إذا أردنا أن نتبع طريقةً أخرى فإن مذهبي السالف يبقى المذهب الأرفق، وضوحاً ومنطقاً". في اطمئنانه لهذا المعرج استطاع أن يُعطي مكانةً هامةً مثيرةً لمنظومته القديمة في الفيزياء داخل قصيده المطول "في الطبيعة"، في حين كان عليه أن يأتي بنظرية جديدة دليلاً أوحده يهدي إلى الحقيقة. إن هذا الحلم الأبوي، حتى وإن تضمن خطر إدراج الخطأ، كَبَيتٌ من عاطفة بشرية وسط طبيعة صُلدة التحجر كادت أن تستحيل، من شدة صرامتها المنطقية، إلى آلة للتفكير.

بأقل من هذا الإستخفاف التيتشوي يحمل "جمال الثقافة" الذين حيا فيهم نيتشه معاصريه أو تابعيه المباشرين، هذا اللغز القديم، مُضيفين إليه يُقلاً مضاعفاً من فرضياتهم التفسيرية. يرى بعضهم، كزِلْزُ خاصةً، ومن بعده فيلاموفيتش ثم غومبرز أن مقالات الظن لا تخضع للتأويل داخل القصيد إلا على وجه الإستطراد الافرأضي. فبعد ورود قول عكس حُجُور في مقالات الحقيقة يقدم بارمينيس العالم كما سيفهمه هو لو تبني وجهة نظر الحس العام، إذ لم يكنه أن أسس في مفهوم مبدأ الكون فأبى إلا أن يتنازل عن التفسير المفصل للظواهر حتى وإن عَلِمَ علم اليقين أن الحقيقة ليست مع هذا الجانب، لأنه، كما كتب غومبرز²⁵ "إن ذهب إلى نقض الحس بفضيح الوهم فيه، فإنه لم يعمد إلى طرده من العالم، فقد ظل يرى من قبل ومن بعد هذا النقض، إن الشجر يخضر، وظل يسمع خرير الجدال ويتفلسف شذى الزهر ويلتذّن بنكهة الفواكه". فلهذا السبب أضاف بارمينيس إلى البدرس الفلسفي الذي يقرّر وحدة الحقيقة، درساً ملكوتياً وفيه "لا يعرض مبسطاً ظنون غيره وإنما ظنونه هو حين لا تثبت على أسس ضروري فتكون بذلك دعيّة على الفلسفة". نحن عندئذ أمام تركيب مردود إلى الاحتمال ولربما مخادع، ولكن - يخلص غومبرز إلى القول - "ما من شك في أنه [أي بارمينيس] كان سعيداً بقدرته على عرض غني معارفه في هذا الشكل وقد حقق في ذات الحين فائدةً أخرى فاستجاب إلى وازع في نفسه بمنعه من الظهور أمام جمهور مواطنيه بمظهر المعارض المشط، ويجنبه استقراز المشاعر والكفر

25- مفكرو بلاد الإغريق (بالفرنسية)، ص 217.

بالتقاليد". ولكن التأويل الافتراضي لمقالات الظن، وإن كان جذاباً أو مهما احتالت مهارة غومبيرز في تقليده في شكل مغرٍ، لا يفوز بإجماع الدارسين. فهناك من فقهاء اللغة من يفضل - مثل ديالز وبرنت²⁶ - أن يرى في الجزء الثاني من القصيد مذهباً نقضه بارمينيس فلم يبق عليه جزءاً ثانٍ لهذا القصيد على أنه تطوير افتراضي على صيغة الاحتمال، بل كمجادلة مصوبة ضد تعاليم مدرسة معاصرة له منافسة، المدرسة الهيراقليطية، حسب ديالز، والمدرسة الفيثاغورية، حسب برنت.

إن تأويلي مقالات الـ "ظن" التأويل الافتراضي والتأويل الجمالي - أو كما بقينا نقول اليوم، التناظري - يمتدّان إلى عصرنا عبر تعارضهما الجدالي وفرضياتهما المتنافرة مع ما لكل تأويل منهما من قدر الاحتمال الذي يسهل تحويله إلى حجاج يؤيدها توافق هذه الاحتمالات وعادات الشعب الإغريقي. ألم يكن الإغريق، فعلاً ومنذ البدء، أعلاماً في فنّ المجادلة، ماهرين في فرز ما هو حقيقي²⁷ مما هو مرجح، مستعيزين برجحان التنظير الصائب مما في القول الحق من صارم الإحكام؟ ثم ألم يكونوا، على فطرة، أهل جدال لم يطاولهم أحد في العالم حقاً بصناعة النقض؟ لذلك فإنّ فقه اللغة قد وفر لنا، عبر هذين التأويلين "جولة ممتعة في بلاد الإغريق" لا يمل منها السّواح على كلّ حال. ولكن، لعلّ تجاوز دافع السّوح - وإن كان سوحاً موسوعياً - يبقى الشرط لأقامة الصلة من جديد بيننا وبين أصل الفلسفة الغريبة الإغريقية. يبدو إنّ مثل هذا التساؤل هو الموجه للفكرة التي تضمّنتها الدراسة الجادة التي خصّ بها كارل راينهاردت فكر بارمينيس، والمنشورة سنة 1916²⁷.

يظهر التحديد عند راينهاردت في رفضه تأويلي قصيد بارمينيس المتضارين، معاً. إذ ليس من الممكن فهم مقالات الـ "الظن" لا على معنى التنظير الافتراضي ولا على وجه الحاجة الجدالية، لأنّ تبني هذين المذهبين التقليديين في التأويل يُحمّل النصّ ما لم يقلّه إضافة إلى أنه يصلّتنا عن الإنصات لما يقوله فعلاً.

26- راجع ديالز: دروس حول بارمينيس (بالألمانية)، برلين، 1897، ثم برنت: فلسفة الإغريق المقدّمة (بالإنجليزية) النشرة الثانية 1908.

27- راجع بارمينيس وتاريخ الفلسفة الإغريقية (بالألمانية) (بون 1916)

فتأويل مقالات الـ "ظن" على أنها التنازل عند واقع الظواهر على صيغة دنيا من راجح الافتراض يُلزم النصّ البارمينيدي - حسب راينهاردت - بـ "توجّه لا يتفق البتّة وما جاء في أكثر أقوال الشاعر وضوحاً وتأكيّداً". ويضيف راينهاردت بعد ذلك بقليل: "إنّ الخور في هذا التأويل يظهر في استعدادي لقبوله بعناء، والصبر على تحمّله، لو كان يُستخلص بصفة لا يمكن رفّتها من مقال الشاعر. ولكنّ هذا المقال لا يحتوي على لفظة واحدة تشير إلى هذا التأويل. فهو لم يتحدث، قطعاً، على وجه الافتراض ولكن على صيغة البرهان الأوفى ولم يُصرّح إلّا بما هو الحقيقة الثّابتة المحض، على لسان الإلهة التي لا يأتي الباطل على لسانها. إذ كيف يمكن أن تَطرح الحقيقة افتراضاً؟" أمّا تأويلُ مقالات الـ "ظن" في اتجاه التناظر الجداليّ فهو يُرغمنا على فهم الألفاظ التي تسمّى أتباع الظنّ - وهي ألفاظ تقرير وسبب وسخرية(*) على أنها تظهر التأنّف وطمعة الذمّ، هذا إن أغفلنا غلوّ بعض العبارات كالرشق بـ "السّهام المسمومة" و"الغيظ المكظوم" [عند صاحب القصيد] التي استعملها غومبرز في تأويله الافتراضيّ الذي لم يمنعه من تقرير بعض النّوايا الجداليّة في الجزء الثاني من القصيد، فلا بدّ من الاعتراف على الأقلّ، مع ديالز بأنّ بارمينيدس يتعاطى، ملتذّاً، تشويه المناس الذي لا يسمّيه. "يا لك من هزّاء، يا بارمينيس!" فإذا كان قد سمّى الفلاسفة المزيّفين *δύπλοισι* [ديكراتوي] أي ذوي الرؤوس المزوجة فلاّتهم فعلاً على هذه الحال. لماذا نصرّ على تقرير عارضٍ مرضيّ يبيّء بالإستنكار الغضوب حيث لا تظهر سوى صرامة الدقّة المثبّطة؟ أجدال أم افتراض؟ إنّ كلا التّأويلين يُلبس نصّ بارمينيدس معنى لم يتضمّنهُ بالمرّة، إلّا ما أسقطه المأولون عليه جزافاً.

بالإضافة إلى كلّ ما تقدّم ويصرف النظر عن كلّ تصوّر لبنية القصيد المتكاملة ومعانيه، تدعونا مجرد القراءة الدّقيقة في الآيات التي يُذكر فيها الظنّ لأوّل مرّة إلى الإحتراز. وتبدأ هذه الآيات من البيت 26 وتنتهي إلى البيت 32 في الشّذرة الأولى. فبعد أن دعت الإلهة فتاتها إلى الإقدام على معرفة صلب الحقيقة الذي لا زعزعة فيه، كوّنة اسم (البيت 29) تضيف أنّ عليه أيضاً أن يعرف *βροτων δοξας* [بروتون دوكساس] أي ظنون الغادين إلى الموت التي لا يمكن الإطمئنان عندها إلى

(*) - بالألمانية في النصّ: Scheltworte, Schimpfworte, Sarkasmus

أمر حقيقي. ولربما، عند سماع هذه الدعوة المباغتة، صدرت عن المسافر الذي تلقنه
إلهة المعرفة، حركة ماء، فشددت الإلهة تأكيدها على هذه النقطة الثانية، في البيتين
31 و32 ثالثة(*) :

أي نعم، فلتعرف كذلك كيف تظاهر الكثرة بذاتها
ناشرة حضوراً يستحق القبول،
باسطة سلطاناً على كل شيء.

إنهما البيتان اللذان أثارا الجدل الأشد في القصيد كله إذ على صحة
ترجمتهما يتوقف في نهاية الأمر تحديد المعنى الذي سنضيفه على مقالات الـ "ظن"²⁸.

إضطرب ديالز حتى يدعم تأويله الجدالي لمقالات الـ "الظن" وعند إصداره نص
بارمينيدس سنة 1897، إلى اقترح تغيير في الأثر المعروف كما وصل إلينا. ففي البيت
31 قد يكون من الأنسب [حسب ديالز] أن لا نقرأ δοκιμος [دوكيموس] بل
δοκιμωσ [دوكيموس] فيؤخذ اللفظ المثير للنزاع لا على وجه الظرفية وإنما
كمصدر فعل مرتبط حيث بـ χρην [كرين] الذي يليه مباشرة، وقد يكون
δοκιμωσ [دوكيموس] عكس δοκιμοσαι [دوكيموساي] الذي يحتوي على فكرة
الإعضاع لهذا الإمتحان. أما ειναι [آيناي، كائن الأشياء]، وقد أولّ لحد الآن على
أنه مرتبط بـ χρην [كرين] فلا بد أن نصله بـ τα δοκουντα ειναι [طا دوكونطا
آيناي]، أي الأشياء التي تظاهر كائنة. ألم تتضاعف قوة العبارة بدفع الألفاظ إلى
السياق الذي تنتمي إليه ؟ فيفضل المصدر περποντα [بيرونطا] عن τα δοκουντα
[طا دوكونطا] فلم يبق مجرد نعت لـ δοκουντα [دوكونطا] مستعيدا قيمته الفعلية؟
يُمكن لنا أن نقرأ:

"أي نعم، ومهما يكن من أمر، فلنُسوّف نعرف

(*) - αλλ' εμπεης και ταυτα μαθησθαι ως τα δοκουντα -

κρην δοκιμωσ ειναι δια παντος παντα περποντα

(أل أميس كاي طوطا ماترياي أوس طا دوكونطا

كرين دوكيموس آيناي ديا باتطوس بانتا بيرونطا).

28- ترك جان جاك رينيري [نقل القصيد إلى الفرنسية] هذين البيتين على حالهما دون ترجمة وهو

ما يؤكد على حس العميق يتفرد القصيد البارمينيدي.

كيف أن كثرة ما يظَاهَرُ كأننا سيخضع لحكِّ التحقيق

خلال بحثٍ يمتدُّ من طرف الأشياء إلى طرفها الآخر".

فما نتيجة هذا الإمتحان إلا أن يفضَحَ صفة الوهم والمخادعة في الأشياء التي لها، على كثرتها، مظهر الكون. إنَّ التَّنِيدَ بانعدام صفة التحقيق في الـ $\beta\rho\omega\tau\omega\nu$ $\delta\omicron\epsilon\chi\alpha\iota$ [بروطون دو كساي] سيَجْعَلُ الأشياءَ إذن تُحرَمُ من ادِّعائها. فما عساها أن تكون في النصِّ "إلا ما يظهر بمظهر الحقيقي" عند بعضٍ من الفلاسفة - كهيراقليطس مثلاً - مَن سَتَبِتُ عليه الحجةُ يُطْلان أمره في جوِّ تكاثر فيه التناقص الضَّاري بين المدارس²⁹.

إلا أن تأويلات ديالز³⁰ تظلُّ مرفوضة عند كثير من المحقِّقين من بعده، خاصَّةً فيلاموفيتش الذي سرجع إلى صريح النصِّ التقليدي وإلى بنيته الأيسط، في ملاحظة نشرها سنة 1899. سيفهم هذا المؤلِّف ما يلي:

"أي نعم، ومهما يكن من أمر،

لسوف تعرف كيف أن الكثرة في الظاهرة ($\tau\alpha \delta\omicron\kappa\omicron\upsilon\nu\nu\tau\alpha$) [طا
دوكونطا] تحتاج، ضرورةً،

إلى نشر حضور يستحقُّ القبول ($\delta\omicron\kappa\iota\mu\omega\varsigma \epsilon\iota\nu\alpha\iota$) [دوكيموس
أيناي] مخزَّنةً مقلَّس كل شيء، على طول الإمتداد."

29- كتب بُرنيت (فلسفة الإغريق القديمة - بالإنجليزية، النشرة الثانية، ص 211، للملاحظة 1) يقول: "إنني أقرأ أنا أيضاً كما قرأ ديالز في الشذرة الأولى كراين دوكيموس أيناي، لكنني لا أوافقُه فيما ترجم به النص... أرى أنه علينا أن نعتبر كراين ديكيموسايء (أو دوكيماسايء) حرفياً، علماً بأن كراين مصدرنا تعني "كان عليهم أن..."؛ فالفاعل لمصدر الفعل هنا يبقى بالطبع لفظ بروطوس بينما يعود أيناي على دوكيموسايء فيكون فاعله طادوكونطا" وتصبح الترجمة المقترحة حينئذٍ: "لكن عليك أيضاً أن تتعلم... كيف أنه قد كان لزاماً على الضادين إلى الموت أن يطلقوا حكماً لمعرفة الأشياء التي تظَّاهَرُ لهم" - بينما تواصل أنت ترحالك عبر كلِّ الأشياء". عدا هذا التغيير في فهم النص يتوافق بُرنيت وديالز في تأويل مقالات الفطن تأويلا سجالياً. لذلك يرتب المؤلفان البيتين اللذين يجعلهما مع كراتنس من الشذرة الأولى. لكن والتر كراتنس في نشرته الجديدة لشرحات قِله النقْد (بالألمانية) يعتمد عماساً عن ديالز ليتبنى قراءة فيلاموفيتش وتأويله.

30- راجع ديالز: هرمس (بالألمانية) جزء 24، ص 204.

ولكن كيف يمكن لما هو ظاهرة أن يستحق إبقاء عليه، إلا أن يكون ذلك على وجه الإلحاق لا غير، رجحانا أو احتمالا لما يزل يحتفظ بمنزلة ما هو قابل للتحقيق، دون منزلة الحقيقة ؟ لذلك فإن الـ δοκουντα [دوكونطا] باعتبارها تدخل في تكوين الـ διακοσμων εουκοτα التي يذكرها البيت 60 من الشذرة الثامنة، وإن كانت دون الحقيقة، تظل قادرة على توفير مادة افتراض يقيم بذاته كلاً مكتملاً محكماً بنفس الصورة التي تجعلنا تتمثل، توهمًا، الحس بدوران الشمس حول الأرض على منزلة، ولا شك أدنى من منزلة الحقيقة. توهم محكم مكتمل، على الفيلسوف أن يقبل على دراسته ضمن مفصل مقاصده شرط أن يكون الفيلسوف ذاته "ذاك الذي لن يُحاوره، أبداً ما يبقى على مرأى من الغادين إلى الموت" (الشذرة الثامنة، البيت 61).

مهما احتدّ التضارب بين هذين الرَجْمَتَيْنِ اللّتين ثَمنا بتقلدهما فهما لا تفلتان من نفس الإعتراض. يستند هذا الإعتراض، حسب راينهاردت، وبكلّ بساطة، إلى حضور اللفظة الصغيرة κρην [كراين] في مطلع البيت 32، حضوراً ملحاً لم يأخذه أحدٌ لحُدِّ الآن بعين الإعتبار، فقد ذهب ديالز إلى حمل الطاقة الدلالية التي تفيض من هذا الفعل المنقضي، على صيغة الأمر المسلط، لا على ειναι الـ δοκουντα [إيناي] الدركونطا بل على مجرد توجه في السلوك، أي على الموقف الحازم المحقق الذي دُعي إلى تبنّيه إزاءها.

علينا إذا أن نأوّل الفعل المنقضي κρην [كراين] ونبدّله بالمضارع κρη [كري] فيصبح مجرد صيغة مهذّبة تُبقي الباب مفتوحاً أمام إجابة سلبية ممكنة. وقد أرجع فيلاموفيتش تأثر κρην [كراين] على δοκιμης ειναι الـ δοκουντα [دوكيموس إيناي] الـ δοκουντα [دوكونطا] ولكن ليأوّل هذا الـ δοκιμης ειναι [دوكيموس إيناي] على معنى للمختزن الإضافي داخل افتراض قد غادر مستوى الضرورة القاهرة التي يشير إليها، بواسطة ظرف الإنقضاء، الفعل المنقضي κρην [كراين] "وفي كلتا الحالتين لابدّ من فهم هذه اللفظة عل معنى هجين في اللغة الإغريقية القديمة [ففي النص] لا تصلح اللفظة إلا لإدراج حالة أو فتح باب الإمكان أو تحديد حيز في الذهن لشيء ما سيُكتفى بتقبّله، بينما تميز نفس اللفظة في الإستعمال المألوف إتهاماً مصوّباً،

إِذَا لِلْقَدَرِ وَإِنَّا لِبَنِي الْإِنْسَانِ، يَنْصُ عَلَى أَنْ شَيْئًا مَا كَانَ لَابَدًا أَنْ يَقَعَ أَوْ هُوَ قِيدَ الْوُقُوعِ لَكِنَّهُ لَمْ يَقَعْ." فَإِنْ نَحْنُ تَرْجِمُنَا لِقِطْعَةً ΧΡΗΝ [كرائين] عَلَى مَعْنَاهَا الْأَبْسْطُ، دُونَ أَنْ نَلْحَقَهَا بِدَلَالَةِ أُخْرَى فَسَنَقْرَأُ بوضوح فيها حضور ما هو ضرورة على مدى القدم(*)). لذلك وإذا أعرضنا عن تأويل ديالز لما فيه من يحذف الإنحراف فلن ننزل عند مغالاة "افتراضية" فيلاموفيتش، لا جدال ولا افتراض(**)، وإِنَّمَا عَلَى أَرْفَعِ الضَّرُورَاتِ وَأَتَمِّمُهَا، لَا تَحْتَ ضَمَانٍ فَرْعِيٍّ مَشْرُوطٍ فَقَطْ تَنْتَشِرُ مِنْذُ الْبَدْءِ δοκιμης ειναι الـ δοκουντα [دوكيموس ايناي اللوكونطا].

فَإِذَا أَضْفَيْنَا مِثْلَ هَذِهِ الْإِيجَابِيَّةِ عَلَى الـ δοκουντα [دوكنطا، عالم الظاهر] فَإِنَّمَا نَفْهَمُ الْإِلْحَاحَ الْإِلَاهِيَّ الْمُتَّحِدَ، دَاعِيَةَ الْغَتَى الَّذِي تَلَقَّنَهُ الْحَقِيقَةُ إِلَى الْبَقَاءِ عَلَى إِدْرَاكِهِ الظَّنُونِ. فَهَلْ يَكُونُ هَذَا الْإِلْحَاحُ ذَا مَوْضُوعٍ لَوْ كَانَ الْأَمْرُ يَتَعَلَّقُ بِظُنُونٍ مَنَاسِيٍّ مَعْرُوضَةٍ لِلنَّقْضِ أَوْ بِاكتشاف بحال ما هو افتراضي ؟ فَإِنْ كَانَتْ الـ δοκουντα [دوكنطا] تَسْتَحِقُّ أَنْ تُعَامَلَ بِهَذَا الْقَدْرِ مِنَ الْجِدِّ وَإِنْ اامتدَّ سُلْطَانُهَا حَقَّقًا كُلَّ التَّحْقِيقِ، مِنْ أَحَدِ طَرَفِيٍّ كُلِّ مَا هُوَ كَائِنٌ، إِلَى الطَّرَفِ الْآخَرِ، فَإِنَّ هَذَا السُّلْطَانَ يَصْبِحُ بِحَالٍ مُسْتَمَرٍّ الْوَعِيدِ وَالْخَطَرِ الْمُهْلِكِ. أَفَلَا تَكُونُ طَرِيقُ الـ δοκουντα [دوكنطا]، خِلَافًا لَطَرِيقِ الْحَقِيقَةِ، الطَّرِيقَ "الَّتِي يَصْنَعُ فِيهَا الْغَادُونَ إِلَى الْمَوْتِ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ، الْوَهْمَ بِأَنْفُسِهِمْ"، أَوَّلُكَ الـ δοκουντοι [ديكرانوي]، ذُووِ الرُّؤُوسِ الْمَزْدُوجَةِ؟ أَلَيْسَتْ هِيَ طَرِيقُ "الْفِكْرِ الثَّائِهِ"، حَيْثُ "يَنْقَادُ، ضَمًّا، عَمِيًّا، يَعْمَهُونَ"، أَوَّلُكَ الَّذِينَ لَمْ يَقُورُوا عَلَى اعْتِرَالِ الْجَمْعِ الْمُتَذَيِّبَةِ الَّتِي تَرَى الْحُكْمَ يَبْدُ الْكُؤُنِ وَاللَّأَكُونِ عَلَى حَدِّ سَوَاءٍ وَلَدَى مَا هُوَ وَمَا لَيْسَ هُوَ، مِنْ لَا نَحْدَ لَهُمْ إِلَّا غِيَابَةُ النَّيْهِ ؟ عِنْدَ هَذَا الْحَدِّ نَحَاصِرُنَا الصَّعُوبَاتِ. كَيْفَ يُمْكِنُ لِلْحَقِيقَةِ الـ δοξα [دوكسا، الظن] أَنْ تَتَوَافَقَ مَعَ وَجْهِ الْإِنْبَاتِ فِي δοκουντα [دوكنطا، عالم الظاهر] ؟ بِتَعْبِيرٍ آخَرَ، كَيْفَ يُفْهَمُ أَنْ يَنْفَخَ³¹ فِي حَقِيقَةِ الْكُونِ، ضَرُورَةً وَإِطْلَاقًا، نَفْسُ الـ δοξα [دوكسا] فَلَا يَكُونُ هَذَا النَّفْخُ هِنَةً فَرَاغًا، كـ ανευμασιον [أنيميائيون] أَفْلَاطُونِ، بَلْ هَوَاءُ السَّمَاءِ وَالْبَحْرِ مِلًّا، فَقَالَا، كُلُّ الْأَشْرَعَةِ، قَادِرًا عَلَى اسْتِثَارَةِ الْعَوَاصِفِ ؟

(*) - بِالْأَلْمَانِيَةِ بِالنِّصِّ: on einer Notwendigkeit, die einmal da war

(**) - بِالْأَلْمَانِيَةِ فِي النَّصِّ: Weder Eristik noch Hypothetic.

31- فِيلُولَاوَس (دِيَالز)، الْمَرْجِعُ الْمَذْكُورُ، ب 11، ص 412.

سجل هايدغر على حاشية الكون والزمن ملاحظة تؤكد أن كارل راينهاردت طرح فحل " ... لأول مرة، المشكل الذي نوقش عديد المرّات والمتعلّق بمجرّي قصيد بارمينيس الفلسفي، وأنّ لم يوضّح بجلاء الأساس الانطولوجي لما بين ال $\alpha\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$ [إثينا] وال $\delta\omicron\epsilon\alpha$ [دوكسا] من اتصال، ولا ضرورة هذا الأساس³².

إن مشكل وحدة قصيد بارمينيس هو عين المشكل الذي يطرحه اتصال ال $\alpha\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$ [إثينا، الحقيقة] وال $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ [نوس، العقل] بال $\delta\omicron\epsilon\alpha$ [دوكسا، الظن]. لقد رأينا أن مجال ال $\delta\omicron\epsilon\alpha$ [دوكسا] يقضي أن نعترف لها بمقام متميّز، وقد أعادها راينهاردت من منفي الرئائيّة حيث لا يُطاولها إلاّ لجوج الجدال ولا يقرب منها سوى انصياع الافتراض إلى التنازل، فأقامها في مركز النبض من التأمّل اليرمينيدي الحيّ. وتصبح ال $\delta\omicron\epsilon\alpha$ [دوكسا]، كما تمّت استعادتها على هذا النحو، "إهداء على حدّ اسمي من الأصالة" في حين لم تكن سوى حيّز تجاوز فرعي. لذلك أمكن لراينهاردت أن يقول عن مجرّي قصيد بارمينيس: "لا يُعقل جزء من القصيد، بالنسبة لبارمينيس، دون الجزء الآخر ولا يحصل الكلّ المتكامل إلّا في توحيدهما." ولكن، وما أن يبحث عن تحديد موقع ال $\delta\omicron\epsilon\alpha$ [دوكسا، الظن] في سياق القصيد وفي علاقتها مع ال $\alpha\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$ [إثينا، الحقيقة] وال $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ [نوس، العقل] إلّا ويجد راينهاردت قد انحاز إلى التأويلات الأشدّ تقليدية، مواجهها المشكل من منظور استلهمه بصفة لاواعية من الأفلاطونية والمسيحية، حتّى لأنّه قرب بصريح اللفظ بين مآلي بارمينيس وأفلاطون، ولم يردّد في اعتبار ال $\delta\omicron\epsilon\alpha$ [دوكسا]، خلافاً لمنظّم التسلسل الزمنيّ، جوانية معرفيّة لما تزل ممتنعة عن الإدراك، أيّ ما يشبه السقطة الأولى: حادث وقع في الآماد البعيدة الماضية، شيء يشبه خطيئة المعرفة(*) - سقطة يتولّد عنها وإثرها جميع زلّات تصوّراتنا التّالية، فلن نقدير على تجاوزها إلّا إذا أثبتنا النظر صوب حقيقة "بالغة اللّطف"، حقيقة كون دائم أزليّ، تكاد تكون موصدة فلا يمكن أن يقال عنها شيء، عند حالة السقوط التي نحن عليها. وفي هذه النقطة بالتحديد يكمن السؤال الأهمّ. هل تفتح هذه المسألة الأفلاطونية الطريق إلى

32- راجع هايدغر: الكون والزمن (بالألمانية) ص 123، للملاحظة 1.

(*) - بالألمانية في النص: Eine Begebenheit der vorzeit, eine Art Sünden fall der Erkenntnis.

بارمينيلس حقاً ؟ وهل تمكّنتنا من إضاءة أصل الفلسفة الغربية الذي مازال يُحجب عنا في عنبرٍ شديد ؟ أم هل أنّ المسلّمة تغلق دوننا كلّ مدخل لفهم الأصل ؟

تبقى الفلسفة الأفلاطونية مثلها كمثّل كلّ فلسفةٍ عظيمة، تمتدُّ عمولةً على طرفيّ تضادٍّ أساسيٍّ. ولكنّ التضادّ المؤسس للفلسفة الأفلاطونية، وإن كان يُعطىها الحركة والحياة، لا يُداني، على ما يبدو، ذلك التضادّ النيزكي الجسور بين الكون واللاكون الذي يندلع، صاعقاً، في قصيد بارمينيلس، في حين يظل في الأفلاطونية تضاداً متكاسلاً طوبوغرافياً بين الدّنيا (ἐνθαδῆ) [إثنادي] والآخرة (ἐξεί) [إيكاي]. بهذا المعنى لم يكن بسكال مخطئاً حين كتب "علينا بأفلاطون حتّى نستقبل المسيحية". فلو عوّض بسكال [لفظة] أفلاطون بكلمة أفلاطونية، لكان مُحقّقاً تماماً في قوله، لأنّ ما يُلزم الأفلاطونية تلازماً هو إظهارها، مشرقاً مستقلاً خارج "العالم المحسوس"، بجلاً مصطفيّ تقتطعه من هذا "العالم المحسوس" اقتطاعاً، وهذا المجال هو الآخرة حيث مقام الحقيقة وحيث تستطيع النفس منفردة، وقد تحرّرت في نهاية الأمر من قيود تضادّها منذ الولادة إلى أشياء الدّنيا، أن تتغذّى بتأمّل الأشياء الواقعة الحقّ θαληθη [طاليثي] كما يقول نصّ شهير في محاوره فايلدوس. وما الانتقال من مستقرّ الحقيقة إلى مستقرّ الدّنيا إلا سقطة تجذّ أسطورتها في نفس تلك المحاور. فالرجوع في اتجاه معاكس من الدّنيا إلى الآخرة ينطوي إذاً على دلالة النجاة الدنيّة، إضافة إلى أنّ التضادّ الطوبوغرافي بين الدّنيا والآخرة، وإن افترض بالتأكيد التضادّ الفلسفي بين الكون واللاكون، فهو لن يطابقه تماماً. فإذا كان للمقام في الآخرة مجال الكون البحت فإنّ مقام الدّنيا لا يضاهي اللاكون المضاهاة الأولى. فهذا المجال هو سِقْطٌ من الكون، ولا ريب، ينتجحي جانب اللاكون ويحلّ بذلك في ما بين الكون الخالص (το ελικρινως ον) [طو آليكرينوس أن] واللاكون المطلق (το παντως μη ον) [طو بانطوس ميهي أن] في ما يمكن أن يُعتبر على حال الانسياب في منقطة بين (μεταξύ) [πο κουλινδεται] [ميثاكسو بو كوليندايطاي] الكون المحض والعلم المطلق، منطقة موصولة بلا قرارٍ، صيرورة دائمة. أمّا العلم (επιστημη) [ايستميّه] فله، على العكس من ذلك، نفاذٌ مباشرٌ إلى ما ثمة من كائن عيّن فيما هو كائن حاضر (το οντως ον) [طو أنطوس أن]، أي نفاذٌ إلى ما يتصرّف دائماً على وجه الثبات ضمن

العلاقة مع ذاته وهو ما يسمّيه أفلاطون الـ (εἶδος) [أيدوس]. فالتضادُّ في ما بين αἰν [أين] وδοκουντας εἶναι [آينى أوساوتوس إيكائين] والـ εἶδος [أيدوس] من جهة، وما يبقّى، بالمقابل، هاتما (πλανετον) [بلانيطون] بين الكون والآكون، هو التّضادُّ الذي يقيس المسافة المتميّزة، في الأفلاطونيّة، بين الدّنيا والآخرة، أي بين الـ δοκουντας [دوكونطا، عالم الظاهر] والـ οντως οντα [أونطوس أونطا، كون كائن الكون].

فالـ δοκουντας [دوكونطا] والـ δοξα [دوكسا، الظنّ] تُحيّزان في الأفلاطونية، على متناصف الطريق، إن صحَّ التعبير، في اتجاه العلم، المنطقة السفح لواقع يرتقي فيعتلي قمّة منيرة تشعّ منها بإشعاع ثابت الـ οντως οντα [أونطوس أونطا] على أنّها εἶδη [أيدي] بحيث أن بلوغ هذه القمّة يتمّ خلال معراج تتخلّص به من الـ δοκουντας [دوكونطا] لـ "تركها تسرح"، وهو الذي يمكّن النفس من نجاتها. هنا تضاهي الـ δοξα [دوكسا]، قطعاً، السّقطة التي تطيح بنا من عليّ منطقة الكائن إلى منطقة اللاقرار السفلى طوبوغرافياً وإلى ظليل الصّورة. بل لنا أن نعدّ إلى تأويل أعمق للـ δοξα [دوكسا] على أنّها السّقطة التي تشوِّط مثل هذه الطوبوغرافيا المتميّزة في تصوّر الكائن والتي تتفكّ وإمكانية الدّفع من شاق إلى هوّة ومع احتمال تقصّي طريق العودة صعوداً من الهوّة إلى القمّة. هكذا نرى أنه قد تمّ الإعداد، في الأفلاطونيّة، لتقبّل التجربة المسيحية على الوجه الفلسفي. فالبين العميق الذي يفرّق بين عالم وضعيّ المظاهر الذي أنزلنا إليه عند مولدنا، حيث لن نقضي سوى مدّة عابرة، وعالم الحقيقة حيث سنلقّى نجّاتنا الأزليّة أو الخسران، قد اتّسع اتّساعاً حمل نبتشه على القول، مصيباً، بأنّ المسيحية ليست "إلاّ أفلاطونيّة صالحة للرّاع".

ولكن هل نجد ميثاقاً بين الأفلاطونية وارتباطها الحميم بتجربة منزلة إنسانية تحكمها مقولتنا السّقطة والنّجاة المتميّزتان، هل نجد مضمرةً في قصيد بارمينيس؟ إنه لمن المعتاد، ولا شكّ، في الفلسفة، أن يرسخ الاعتقاد في إمكانية بقاء الأفلاطونية ذاتها ظاهرة لاحقة متفرعة عن الفكر البارمينيدي، إذ لم تكن التّأويلات المعتادة بقلطنة بارمينيس بل ذهبّت إلى المراهنة بصفة لا تحرم التّابع الزمّي على أفلاطونيّة مغالية قد

ينفر منها أفلاطون نفسه، من أجل خير الفلسفة، لما فيها من صرامة لا تطاق. ذلك هو أيضاً رأي نيتشه، وفقاً لأكثر التقاليد انتشاراً: "لقد كان في مقدور الإغريقي أن يفلت من مزخرف ثراء الواقع كإفلاته من أضغاث ما ترسمه المحيطة وأن يلجأ، كما لجأ أفلاطون إلى مصنّع مبدع العالم أين سيمتّع نظره في حضرة أنماط الأشياء الأولى على وجهها الخالص الصمد، أو حتى إلى سكين الموت عند صلد المفهوم الأبرد الأشدّ تجهماً، أي إلى مفهوم الكون." وقد سار نيتشه في هذا الاتجاه إلى حدّ تأليف صلاة بارمينيس: "هبي لي، أيها الآلهة، يقيناً واحداً ولو كان أبسط خشبة حطام في بحر الرتبة، لا عرض لها إلا ما يجعلني أستلقي عليها! إحبسي عندك عني كلّ ما هو على حال الصرورة من زخارف زاهية الألوان مزهرة مخادعة خلاصة حيّة، ولا تهبي لي إلا اليقين الأوضح الأفرغ". يكتفي مفسّرو القصيد، مثلما فعل نيتشه بالضبط، بهذه الصورة لفيلسوف لا يفتأ يجتزأ "في رتبة جدّ مملة" (غومبرز) "حقيقة مفرطة اللطف (راينهاردت)، حقيقة $\epsilon\sigma\tau\iota\ \gamma\alpha\rho\ \epsilon\iota\upsilon\alpha\iota$ [إستي غار أيناى]. ويبقى رأي نيتشه هذا، ورأي المفسّرين الأحداث من بعده، ماثلاً لرأي أفلاطون نفسه عن بارمينيس، وقد استشعر منه خطراً مهلكاً يربض في فلسفته هو.

أو هل أن الوقت لأن نُقدِّم على الصّحوة من سبات أجلّ التقاليد فنستحدث لنا وعمر المشكل حيث يسود، إلى حدّ هذه اللحظة، أمن اليقين؟ أو هل كان بارمينيس يُغلطن قبل أفلاطون أم هل كان مناخ فكره، أصلاً، مختلفاً عن مناخ الأفلاطونية؟ إن التأويل المعتاد ليظلّ بديهياً لو أنّ الـ $\delta\omicron\kappa\omicron\upsilon\nu\tau\alpha$ [دوكونطا، عالم الظاهر] التي يذكرها بارمينيس حيّزت، في علاقتها مع الـ $\epsilon\omicron\nu$ [يون، كون] الذي يذكره أيضاً، منطقة سفلى من الواقع، لما نزل واقعاً ولكنها على منتصف الطريق من العدم، تلك التي أنزلنا إليها منذ الولادة بعد حادث السقطة الخارجي. إلا أننا لا نجد في قصيد بارمينيس أثراً واحداً لهذه السقطة. بل أنّ ما يُفاجئنا في هذا القصيد هو بداعة الـ $\delta\omicron\epsilon\omicron\alpha$ [دوكسا، الظنّ]، وربما طبيعتها الجوهريّة، بحيث لا تُحوّزها أبداً وساطة أسطورة السقطة الأولى ولا تمرّ لحظة واحدة على ذكر منزلة إنسانيّة أخرى غير التي تجعل الإنسان في نزالٍ مع ما يقع في هذا العالم، ولا يخيّم لحظة واحدة ظلّ الموقّت على عالم الـ $\delta\omicron\kappa\omicron\upsilon\nu\tau\alpha$ [دوكونطا، عالم الظنّ] ولا يتسلّل إلى القصيد حينئذٍ

يُنَادِي بِالنَّحَاةِ الدِّينِيَّةِ فِي مُوَاجِهَةِ قَدَرِ بَنِي الْإِنْسَانِ ذِي الْمَوْتِ الْمَشْعُ، بَلْ إِنَّ مَا يَقَعُ فِي هَذَا الْعَالَمِ مَعَ مَا فِيهِ، عَلَى حَدِّ تَعْبِيرِ نَيْتَشْه، مِنْ زُخَارِفِ "زَاهِيَةِ الْأَلْوَانِ، مَزْهَرَةٍ، مُخَادَعَةٍ، خَلَّابَةٍ، حَيَّةٍ"، أَيْ الـ δοκουντα [دوكونطا، عَالَمُ الظَّنِّ] يَدْفَعُنَا، بِالْعَكْسِ، إِلَى التَّعَامُلِ مَعَهُ بِحَدِّ وَذَلِكَ بِأَنْ تَعَلَّمَ كَيْفَ أَنْ مَا يَقَعُ بِحَدِّ وَجُودِهِ عَلَى وَجْهِ δοκιμωس [دوكيموس] خِلَالِ كَلِيَّةِ الْأَشْيَاءِ. كَيْفَ لَنَا أَنْ نَنْقُلَ هَذِهِ الصِّبْغَةَ الظَّرْفِيَّةَ [إِلَى لُغَةٍ أُخْرَى] (*) ؟ إِنَّهَا تَعْنِي "عَلَى أَيْمِ التَّوَافُقِ"، أَوْ، بِتَعْبِيرِ آخَرَ، "عَلَى الْوَجْهِ الْأَرْتَقِ" إِنْ نَحْنُ اسْتَنْتَحْنَا هَذَا الْوَثُوقَ مِمَّا أَمْسَرَ عَنْهُ امْتِحَانُ الـ δοκιμασια [دوكيماتسيا] الَّتِي تُمَيِّزُ بَيْنَ نَافِذِ النُّقُودِ وَزِينِهَا، وَبَيْنَ الْمَوَاطِنِ الْمُنْتَعَبِ وَالْمُحْتَالِ، وَبَيْنَ الْفَتَى الْقَادِرِ عَلَى الدَّخُولِ فِي سَلَكِ فِتْيَانِ الْهَوَى وَمَنْ لَا حَقَّ لَهُ فِي ذَلِكَ، بَيْنَ الْحَامِي الْبَارِعِ وَالْمُغَامِرِ الَّذِي يَتَحَلَّى الْمَهْنَةَ. وَلَكِنْ عَلَيْنَا أَنْ نَحْفَظَ عِنْدَ نَقْلِ لَفْظَةِ δοκιμωس [دوكيموس] بِالنَّاعِمِ بَيْنَ δοκιμωس [دوكيموس] وَδοκουντα [دوكونطا] وَهُوَ تَنَاعُفٌ مَقْصُودٌ لَا يُمْكِنُ اعْتِبَارُهُ بِحَدِّ تَلَاوُعِ لَفْظِيٍّ، إِذْ فِيهِ تَعَكُّسٌ كَلَامِيٌّ لِلْفَلْظَتَيْنِ صُورَةً عَنِ الْأُخْرَى وَتَفَرُّضٌ بَعْضًا مِنْ مَعْنَاهَا فَيَحْصُلُ لِلذَّكَاءِ مَعْنَى حَدِيدٍ وَهُوَ الَّذِي لَمْ يَكُنْ، قَبْلَ انْدِلَاعِ شَرَارَةِ الدَّلَالَةِ الَّتِي انْبَرَتْ بَعْدَهُ مِنَ التَّقَاءِ اللَّفْظَتَيْنِ. فَالْوَثُوقُ وَالتَّنَاعُفُ اللَّذَانِ تَحْمِلُهُمَا الصِّبْغَةُ الظَّرْفِيَّةُ δοκιμωس [دوكيموس] يَنْصَبُغَانِ بِصِبْغَةِ الْوُجُودِ "الزَّاهِيَةِ أَلْوَانُهَا، الْمَخَادَعَةِ، الْخَلَّابَةِ" الَّتِي تَظْهَرُ بِهَا الـ δοκουντα [دوكونطا] حِينَ تَنْتَشِرُ عَلَى وَجْهِ δοκιμωس [دوكيموس] فَلَنْ تَصِيرَ عَلَى وَجْهِ الْكُونِ. لَنَا أَنْ نَرْجِمَ δοκιμωس [دوكيموس] بِـ "عَلَى وَجْهِ الرُّوعَةِ"، شَرْطُ أَنْ نَحْفَظَ بِمَا لِلْكَلِمَةِ "رَائِعٌ" فِي اللُّغَةِ [...] (**) مِنْ إِيْشَارَةٍ إِلَى قُدْرَةِ الْجَمَالِ عَلَى التَّوَرُّعِ وَالْقَلْبَةِ. وَرَبَّمَا نَجِدُ فِي عِبَارَةِ "عَلَى وَجْهِ خَارِقٍ لِلْعَادَةِ" تَرْجُمَةً أَدَقَّ، اسْتِنَادًا إِلَى تَنَاسُبِ كَلِمَةِ "الْعَادَةِ" مَعَ الـ δοξα [دوكسا] الْإِغْرِيقِيَّةِ وَهُوَ التَّنَاسُبُ الَّذِي يَفْتَحُ لِلتَّرْجُمَةِ مَعْنَى اعْتِرَافِ الْجَمِيعِ بِمَا فِي اللَّفْظَةِ مِنْ دَلَالَةٍ عَلَى الْقُوَّةِ وَالْعَنْفَوَانِ. مَهْمَا يَكُنْ مِنْ أَمْرٍ فِلَاَنَ δολουντα [دوكونطا] بِأَرْمِينِيْدِسَ لَيْسَتْ، قَطْعًا، أَوْهَامًا تَقَارِبُ اللَّأَكُونِ، بَلْ أَشْيَاءُ هَذَا الْعَالَمِ

(*) - النَّصُّ الْأَصْلِيُّ يَقُولُ : "كَيْفَ لَنَا أَنْ نَنْقُلَ هَذِهِ الصِّبْغَةَ الظَّرْفِيَّةَ إِلَى الْفَرَنْسِيَّةِ".

(**) - اسْتَفْتَيْنَا عَنْ تَرْجُمَةِ بَعْضِ الْإِعْتِبَارَاتِ لِلْقَارِنَةِ بَيْنَ اللَّاتِينِيَّةِ وَالْفَرَنْسِيَّةِ وَلَا تَعْنِي عِنْدَ النَّصِّ الْعَرَبِيِّ شَيْئًا.

بالذات كما تتقدّم للملاقاتنا في ألقها ومجدها، في الموقع الأرواح المحوري الذي تبدي فيه ظهورها.

فإن نحن قررنا أن بارمينيس لا ينتمي البتّة لأهل العوالم الخلقية(*) الذين لاحقهم نبتشه بمقدّه الشعاعي، وإذا كان التمثلي الذي يُطلق فكره لا يرمي البتّة إلى تبديد مستبق $\delta\kappa\omicron\upsilon\nu\tau\alpha$ [دوكونطا] كما يُلدّ السراب ليكشف من وراءه عن أشياء أصدق حقيقةً ممّا "يقع" في هذا العالم، إن كان ذلك كذلك فما مصير وحدة الـ $\epsilon\omicron\nu$ [يون] التي هدّت الإلاهة إليها عيبتها، "مسلكاً" ممكناً وحيداً نحو الحقيقة، لا يمكنه مسابقتها ما لم يتحاشى بفكره مسرب العادة "ذات غني التجربة" حيث يساق الغادون إلى الموت عنوة، فيرغمون على التآرجح في الـ $\delta\kappa\omicron\upsilon\nu\tau\alpha$ [دوكونطا] ؟ أو علينا أن نفهم أنّ هذا التحاشي بالفكر الذي يلزم الفكر بالتسلّل مخاطر $\alpha\nu\theta\rho\omega\pi\omega\nu$ $\epsilon\kappa - \alpha\pi\tau\omicron\varsigma \pi\alpha\nu\tau\omicron\upsilon$ [أب أثروبوس هكطوس بانطوس]، خارج نجس بني الإنسان للمألوف، حتّى مشارف الـ $\epsilon\omicron\nu$ [يون] الأرواح، سوف لن يودّي بنا أفلاطونيّاً ودينياً وعلى صيغة الخروج من الذات $/\epsilon\kappa\omicron\tau\alpha\iota\varsigma/$ [إكستاسيس]، إلى المنفى من عالم إلى آخر، بل إلى ميسّور نور أتمّ على منبتنا ومستقرنا في هذا العالم الذي يصبح حينئذٍ العالم الوحيد الأرواح ؟ ليست الـ $\delta\kappa\omicron\upsilon\nu\tau\alpha$ [دوكونطا] إذاً مجرد مظاهر ولكنّها الأشياء ذاتها ولا أشياء غيرها إطلاقاً تتقدّم للمعرفة ، ولا أشياء أخرى تتخفى وراءها، كما في الأفلاطونية. فهل أنّ النفاذ إلى ضياء الـ $\epsilon\omicron\nu$ [يون] الذي لا خداع فيه سيجعلنا قادرين إذاً على معرفة ذات الأشياء، على وجه آخر ؟ ثمّ وفقاً لأيّ مبدأ تتمّ هذه المعرفة ؟ إنّ الـ $\epsilon\omicron\nu$ [يون] لا يأتي "على كلّ ما يقع" فيحتجزه عنده، كما يدّعيه الرأي المعتاد، فهل يبقى الـ $\epsilon\omicron\nu$ [يون] أحد الـ $\epsilon\omicron\nu\tau\alpha$ [يونطا] أو بتعبير أفضل $\epsilon\omicron\nu$ معيّناً [يون]، كائنات من جملة "الكوائن"، أعسر رؤية من أيّ كائن آخر، قد تفرّد بالغلبة، بحيث تصبح كلّ الكوائن الأخرى، وإن ظلت واقعة، في مرتبة اللاّأشياء أو تكاد، $\mu\eta \epsilon\omicron\nu\tau\alpha$ [مي يونطا]، على الهامش منه [أي من الـ يون] كما نقرأ في الشذرة السابعة ؟ إلّا أنّ هذا التخفيف من عنت من ادّعى أنّ فكر بارمينيس هو أفلاطونية مشطّة، وهو الإدّعاء الذي كنّا رقتناه على أنّه يناقض الـ $\delta\omicron\kappa\iota\mu\omicron\varsigma$

εἶναι [دوكيموس آيناى] ال dokounta [دوكونطا] وينحو بنا إلى واقعِيّة تفضيليّة تبشّر بأفلوطين^(*) أو بالميتافيزيقا المسيحيّة. إضافةً إلى أنّ هذا النوع من الواقعِيّة يبقى خطراً محمّداً يهدّد وثوق ال εοντα-dokounta [إيونتا-دوكونطا] المؤكّد دون تحفّظ، ويبقى الفكر الفلسفيّ معرضاً لخطر الخروج من الذات. فيحقّق لنا أن نتساءل هل أنّ هذا النوع من الواقعِيّة يتوافق والتعارض المعلّن على لسان الإلاهة بين ال εον [إيون] وال dokounta [دوكونطا]، ذلك التعارض الذي يجري على صيغة الإطلاق والقطع والذي جعل من الأفلاطونيّة المشطّة التأويل المقبول الوحيد لنفسه. وحتى نحافظ على ثباتنا في هذه المتاهة، علينا، ربّما أن نستسلم للرأي القائل بأنّ ال dokounta [دوكونطا] في قصيد بارمينيدس ليست مجرد مظاهر كما سيكون حال الظلال في الكهف الأفلاطونيّ، وإنّ ال εον [إيون] ، إذا بقينا على هذا الرأي، لا يضاهي بدوره مجرد كائن كما ستكون حال الخير الأفلاطونيّ أو إلاه أرسطو. ولكن ما أمر ال εον [إيون] عندئذ ؟ لعلنا عند إسم الفاعل هذا (μητοχη) / [ميطوكي] ندرك أنّ السبب الذي جعل الإغريق أحبّاء إسم الفاعل العريقيّين (φιλομετοχοι) / [فيلوميطلوكوي] هو الذي جعلهم، ربّما، أحبّاء الحكمة الحقيقيّين (φιλοσοφοι) / [فيلوسوفوي] ؟

إنّ إسم الفاعل، صيغة، فيه من الإلتباس^(**) ما يشرّ إلى التباين، إذ أنّ له على وجهين سهم في ما ينصّ عليه الفعل، مساهمة من حيث هو إلى الإسم يلوّح، تصل إلى حدّ إطلاق إسم عينه به، ومن حيث هو إلى الفعل يرتدّ عن الإسم ملامسا دلالة الفعل فلا يشرّ حينئذ إلى شخص الفاعل بقدر ما يشرّ إلى كيفية الفعل. إنّ [لفظ] عاش، مثلاً، يخبر، في الوقت نفسه عن من يعيش ويخبر أنّه يعيش، أي عن فعل العيش فيه. فهذا الإلتباس الخاصّ باسم الفاعل المشتقّ من كلّ الأفعال لتجنّده على وجهٍ أخصّ متفرّداً متميّزاً في فعل الأفعال، هذا الذي يظنّ قوله بسيط قول الكون. إن

(*) - لا يتردّد اسحق بن حنين في إثبات لفظة ايناي (Εἶναι) على هيئتها الإغريقية مصطلحاً معرباً في لفظة الآنية! ، انظر الأخلاق إلى نيقوماخس، نشر عبد الرحمن بدوي تحت عنوان كتاب الأخلاق، ص 296، وكالة المطبوعات، الكويت 1979.

(**) - ما يلي اعتبارات نحوية وصرفية وفيلولوجية تخصّ لغة الإغريق ولكنها أيضاً تنطبق على خصائص اللغة العربيّة أكثر من انطباقها على اللغة الفرنسيّة.

εὖν [إيون]. بمعنى من المعاني هو المفرد من εὖντα [إيونطا] ويشير إسمياً، على هذه الصيغة، إلى أحد الـ εὖντα [إيونطا]. ولكن، ومعنى أعمق، لا يجر εὖν [إيون] عن كائن معين مفرد (*) بل على حالة التفرد ذاتها في الـ εἶναι [إيناي] (**). التي تساهم فيها أصالة كل الـ εὖντα [إيونطا] دون أن يستوفيهما أي واحد منها. إن الإشكالية التي يضعها البحث في إسم الفاعل εὖν [إيون] إشكالية مزدوجة، بحيث يصبح السؤال الذي ستطرحه ميتافيزيقا أرسطو: τί το οὖν [تي طو أن]، ما [الذي] هو كون ؟ هو أيضا مزدوج المعنى. فهل المطلوب تعيين الكائن الذي يستحق أكثر من غيره هذه التسمية والذي سهرق بذلك إلى مرتبة الكائن الأسمى ؟ أم المطلوب، بالعكس، أن يشار إلى الكيفية التي تميز لكل "الكوائن" بما في ذلك الكائن الأسمى، أن تُعتبر كائنة ؟ من الواضح أن السؤالين لا يطرحان على نفس المستوى الدلالي إذ أن أي إجابة عن السؤال الثاني تبقى مضمرة في طي السؤال الأول، مع ضرورة التنبيه إلى أن هذا السؤال الثاني، وإن كان أعمق أساساً، لا يخرج عن حد الإضممار والتلويح، ثم إن هذا السؤال يبقى أيضاً، من خلال التحقيق الذي تقوم به الفلسفة عن الكائن، وهو بحث عن الكون، ورغم جوهريته، يبقى معرضاً إلى عملية طمس مستمرة بسبب الاهتمام الذي يحظى به السؤال الأول. فمع ما يثيره هذا السؤال الأول من ردود، لا يفتأ يتعرض في اللغة على مستوى الدلالة الأول، كائناً معيناً أُعْثِر، دون تدقيق، أساسياً. إن ما يسمّى بالميتافيزيقا طوّ، على وجه الأدق، ذلك التعيم المستمر الذي يسلطه على السؤال عن الكون الفضول المنكبّ عن الكائن. ويبقى مريد الميتافيزيقا في بحثه الكلدود عن طائر الرّخ، آياً كان إسمه، مادّة أو روحاً، شيئاً أو مثلاً، حياة أو ذاتية، فرداً أو مجتمعاً، حلماً مفراطاً أو إرادة قوّة، يبقى يلتذُّ بشجوى ما يقدمه له المستوى الدلالي الأول محصّناً سعيداً بما يعصمه من كلّ حيرة قد تأتبه تما يُضمّر ومما يؤسّس. ونذكر إذ ذاك بيسر كيف ينجم عن المستوى الدلالي الأول نظام ميتافيزيقي³ يشغل الجمهور ثم يبلى فينقضي. فمنذ أن طرّح المشكل الذي صاغه أرسطو صياغته الشهيرة: τί το οὖν [تي طو أن]، ما [الذي] هو كون ؟ ظلّ تراكم الرّسبيات المتزايدة على مرّ الزمان يكتس الدلالات الإسمية في إسم الفاعل الركن [كائن]، معتماً إشعاع

(Seindes) étant; a being, ein unens, quiddam - (*)

(esse, être, to be, Sein) - (**)

ومضة الدلالة الفعلية الأولى وذلك بدءًا مما ظلّ من فظّ التحايل في "نظريات الخلق" في القرون الوسطى، إلى ما تهذب وتلطّف في جدلية هيغل وما جرى عنه من تيارات مضادة في الماركسية والوجودية.

ولقد كتبت الميتافيزيقيا عن الإنصات إلى ما تنبئ به الصلة الحميمة بين الكون والكائن التي أبقت عليها وحدة اسم الفاعل في الحديث فلم تعد الميتافيزيقا قادرة على تأويل ما ظلت تذكر به هذه الصلة، إن سلمنا أنها مازالت تذكر بشيء ما، إلا أن تجعل في هذه الذكرى اسواحة نحوية³³، قد تقبلها متسامحين شرط أن لا نهب من الوقت لها أكثر ما تستحق كي يوظف خير هذا الوقت لمواجهة "المسائل الحادة". فالميتافيزيقا، وإن باتت اليوم متعددة المشارب العلمية^(*)، تواجه مشاغل أهم من الخلود إلى الاسواحات النحوية. أو ليست الميتافيزيقا هي التي تتحمّل عبء هذا العالم الحديث مع ما فيه من معضلات لم يعد يكفي حلّها ذلك الحصب النظري الذي لا ينقطع سعاؤه بـ"الحلول" الروحانية أو المادية، العقلانية أو الصوفية، الوجودية أو الماركسية، إضافة، إلى الفردية والشخصانية والتقدمية، فضلا عن إمكانيات لا حصر لها توفرها زيادة صفة الجديد إلى كلّ الألفاظ القديمة الملحقة بالياء المشددة والتاء المهملة. إنّ الصراع بين البعد التقني والبعد الأخلاقي وكذلك التأزم المطرد الذي عمّر به اليوم النظرية الجمالية، لا يسمح إلّا لمن استلذّ الخمول بالإقدام على استنطاق تافه الجزئيات الصرفية ولا بدّ من الإعراف بأنّ مستقبل الإنسان لا يترأى من هذا الجانب. ولكن إذا كان مستقبل الإنسان لا ينفصل عمّا كانه الإنسان، يصبح من المناسب، ربّما، أن تتساءل هل أنّ الذي "قد كان" لم يتجاوز ما نطالب به اليوم من حضور في "اللحظة الزاهنة" رجوعا إلى السؤال الذي مازال يحفظ، عند طمانينة الحديث، اللبس العنيد في لفظة الفلسفة الغربية الأمّ منذ ومضتها الأصل في غابر الأحقاب. ألم تكن قد عرفنا من أفلاطون الذي أبقي على انصاته للأصول، وإن كان بمعنى من المعاني على دنوّه منّا، أن أولى الأحقاب الفلسفية قد شهدت صراع عمالقة^(**) احتدّ بين

33- راجع شعاب، ص 317 (بالألمانية).

(*) - ترجمنا بهذه العبارة - متعددة المشارب العلمية - لفظة Polymathique.

(**) - γίγαντες [جيفنظوماغيا تيس]

الفلاسفة حول ما يمكن أن تعنيه لفظة كائن³⁴ لكن على أي وجه تم هذا الصراع العملاق ؟ وهل نحن مازلنا قادرين على فهم ما ظلّ يبلغ إلينا في النذير الأفلاطوني وما لم يبق في هذا النذير إلا مجرد ذكرى ؟

أن نفهم معركة علينا أن نستحضر موقعها وأهمية القوى المتصارعة وأن نحدد المنطلق الذي يأخذ الصراع منه وجهته ومآله. إلا أن هذه العناصر الثلاثة، الموقع وقيمة القوى المتصارعة واستعدادها، تنحصر هنا في وحدة تكاد لا تظهر، وحدة اللفظة ov [أن]، أو، في قصيد بارمينيس ov [أيون]. فما الـ ov [أيون] الذي تذكره الإلاهة موضوعَ مراهنة جدالية فحسب إذ هو يحدد موقع التضاد الجوهري ويحدد أيضا طبيعته، ولكي يكون هناك تضاد لابد من توفر أطراف عدة بجلدها ثلاثة في قصيد بارمينيس. أولاً، التضاد بين الـ ov [أيون] والـ ov [مي إيون] الذي يومض في الشذرة الثامنة من القصيد، ثم تضاد بين الـ ov-ov [أيون، مي إيون]، ومن جهة ثانية، ثم تضاد ov-ov [أيون، مي إيون] من جهة ثالثة، أي الـ dokounta [دوكونطا] التي ذكرت بدءاً من الشذرة الأولى، وهو التضاد الذي لا تظهر فيه الـ dokounta [دوكونطا] مجرد "ظنون" بل الأشياء عينها في ألق مآلها من dokseiv [دوكاين]. تقدم الإلاهة عناصر الصراع الفلسفي الأساسية الثلاثة هذه على أنها "مسالك" - (odoi) - [هودوي] - لا بالمعنى السليبي الحاضر في لفظة طريق، بل بمعنى الحجاز الذي نستحضره في تصوّر المسلك غيرها. إنها في ما يبدو، مسالك ثلاثة تذكر الإلاهة المسلك الأول، مسلك الـ ov وهو الذي علينا ولا بد أن نتبعه، ثم مسلك الـ ov [مي إيون] وهو الذي لا يمكن لأي فكر كان أن يطرقه، وأخيراً مسلك عابر ولكن لابد من تجنبه لأنه الضلال في مناهة(*) الـ dokounta [دوكونطا]. إن هذه المسالك الثلاثة، إن اعتمدنا الأوامر الإلاهية التي خصت كل واحد منها، نحدد موقع المسافر في chriveiv [كريناين] أي في موقع القرار حيث عليه الرّهان ضرورة على قنّره الحميم. ولكنّ هذا المسافر لم يصل إلى قيمته هذه ذات المسالك الثلاثة، أي إلى مستوى القرار - أو إذا شئنا وفاءً للغة

34- راجع محاولة السفسطائي، 244 أ، 246 أ.

(*) - (παλιντροπος κελευθος) [بالينتروبوس كيلوثوس].

الإغريقية، إلى نابض الأزمة - إلا بعد أن جاز مسلكا رابعا، على هامش شعاب بني الإنسان المعتادة، مسلكت قد جاء ذكره سابقا، في أوّل القصيد، قد حمل المسافر، وهو غادر على غفلة منه في المسلك الثالث، إلى ولوج موقع القرار حيث لابد أن تنقسم الطريق إلى مسالك ثلاثة.

هذا المسلك الرابع هو الذي يعرضنا على فائحة القصيد حين التقينا المسافر للمرة الأولى راكضا على متن عربة تهديها بنات الشمس الطريق. فلم تتساءل من أية جهة جاء وما كنا على علم دقيق بمآتاه. كنا فقط نعلم أنه يسير - ويا له من اندفاع! - وأنه لا يقوم بهذه المسيرة لأزل مرة. إذ علينا، كما ذكرنا فيلاموفيتش محقا، أن نعطي دلالتها الفكرارية الكاملة لصيغ التخيير في الآيات 1 إلى 8 من الشذرة الأولى : "ما هي بالرحلة الأولى هذه التي أتممت، ويزداد عارض العربة اتقادا، وكلما لوحث بنات الشمس إلى الطريق إلا واحتد حثاث السباق"³⁵. فإن الأمر ليس على المرء في أن ينطلق من مألوف الحياة الجارية ليبلغ إلى مشارف تلك القمة، أي في نقطة القرار أين تنفتح الـ αληθεια [الإثيا]. إن الـ εὖρος πολυτερον [إيثوس بولوطيرون]، أي العادة ذات غنى التجربة التي تشدنا ونغن غافلين داخل الـ δοξα [دوكسا] لثمننا من الوقوف عند مشارف [الحقيقة] وذلك بالغلوّ في إعطائنا اليقينين بالمعنى الذي استعمله مالرو في كتاب "الصراع مع الملاك" حين قال: "ليس من اليسير على السمكة الدّاجنة أن نرى حوضها". ولكن إذا توصلّ سجين اليقين في النهاية، وبعد جهد مستمر يكاد يكون مستحيلا، إلى رؤية اليقين ذاته فسوف يبلغه ذلك قولاً ثريا. لهذا السبب، فإن المسلك الذي نلتقي فيه بيارمينيس، في أقصى سرعته، قد سمي بالمسلك المنتشر تألقه^(*). فما هو بالمسلك المرموق بالمعنى الذي يتحدث عنه كثيرا بل، بالعكس، المسلك الذي يتحدث كثيرا. هذه للملاحظة التي يقوم بها إلتفاتا، هايدغر، بتلك الرصانة الزهية التي تطيع أسلوبه فتصل بنا إلى جوهر الأمور. فهي تعني هنا أنّ المسافر، وإن بقي في نظر بني الإنسان على مقامه معهم، فقد انقطع عن غوغاء

35- راجع ديالز: هومس.

(*) - ترجمنا بهذه العبارة "المنتشر تألقه" لفظة Polyphème.

العموم، بأن توجس الفرق الذي يتهماً للبروز، في إلحاح وحى إلهي، في صلب مقالات الحقيقة.

غير إن التضاد بين المسلكين الأولين، مسلك الكون ومسلك اللاكون لا ينسبط على ذات المستوى الذي ينسبط عليه التضاد الثاني، ما بين εὐν [إيون، كون] والـ δοκουντα [دوكونطا، عالم الظاهر]. فالتعارض الأول سابق لظهور الـ εὐντα [إيونطا، الكوائن]، إذ أن لفظي εὐν [إيون] و εὐντα [مي إيون، لا كون] لا تحددان البتة سوى الكوائن من حيث أنها هي أو من حيث لا هي. وفي ملابسة إسم الفاعل وإن كانت الدلالة الإسمية دون شك قد أبقى عليها، إلا أن التشديد يكون قد وقع على الدلالة الفعلية التي تنوي بأكثر أساسية، إما عن كيفية الكون وإما عن تدلي الكون في لاكيفية أن لاكون، أي على أقصى الطرفين اللذين هما الإمكانتان المتنافرتان للكون ولللاكون، نسبة لما هو كائن، أيًا كان. ولكن من أين تأتي الجدوى في أن نواجه هكذا المسألة بهذا التصادم بين الإمكانات الأنطولوجية الخالصة، في تدلي كل حضور أنطقي^(*) ؟ ثم هل الأمر يتعلق فعلاً بإمكانتين إثنين، أم بوجهي إمكانية واحدة أساسية ؟ ولعلّ المشكل يُعاد فيطرح لتتساءل لماذا أصرّ لاينيز في عديد المرات على طرح مسألة الفلسفة جذرياً على هذه الصيغة: "لماذا تمّ شيء كائن ولم لم يكن ليس شيء قط؟". ولأي سبب أحسّ كانط بالحاجة إلى إنهاء بحثه بـ "تقسيم مفهوم الأشياء"^(**) في نهاية التحليلية السبحانية، بعد أن عيّن "مبدأ أسمى لكلّ الأحكام التأليفية" إمكانية التجربة أي "العلاقة بالموضوع عامة" وهي العلاقة التي مثلها كمثّل εὐν [إيون، كون] بارمينيس، ليست بالكائن فلا تتطلب أي موضوع معطى. فعبارة لاينيز "بدل لا شيء" ليست تلاعباً أسلوبياً في طرح مشكل الكون بقدر ما يُعتبر التحليل الموزع لمفهوم الأشياء "في نقد العقل الخالص" حذفاً بلاغياً، فالقوة التي يتفكّم بها نحو [مفهوم] العدم كلّ من لاينيز وكانط في بحثهما عن الكون، كما سبق وفعل بارمينيس، تُري أنّ العدم هو المطلب الأصل في المقصد إلى ظهور الكون. وحين تقصّي هايدغر من جديد في "ما هي الميتافيزيقا ؟" وفي تموين رائع

(*) - الأنطولوجي هو صفة ما يتعلّق بالكون معرفة والـ "أنطقي" (Ontique)، وهناك من يجعلها "الأنطقي"، ما يتعلّق بالكون خارج كلّ اعتبار معرفي، أي خارج كلّ عملية تنظير.

(**) - Nichts

الأسلوب، المسيرة نحو العدم التي يتطلبها ظهور الكون، محاولا الإقتراب من العدم في تجربة القلق، لم يكن في هذا السعى علمياً أو فيلسوف القلق، مثلما لم يكن كذلك من قبله بارمينيس، ولا لاينيز ولا كانط.

ولكن فيم يبقى تعيين العدم والقلق أمام العدم المطلبين ليصبح طرح سؤال الميتافيزيقا الأساسي ممكناً؟³⁶ ما دعنا نكتفي بطرح سؤال الكون دون أن نصله بسؤال العدم يبقى هذا السؤال أقرب بالطبع من السؤال الذي نطرحه تقليدياً حول الكوائن، بحيث يرجع هذا السؤال يسر كبير فلا يصبح سوى سؤال عن مبدأ الكائن أو عن علته وبذلك تنقاد الفلسفة قهراً فتفسد وتستحيل إلى ميتافيزيقا لا تنهب أبداً إلا من الكائن إلى الكائن كما الأمر مثلاً في نظريات الخلق الإلهي حيث يكون الله صانع الكون، وهو أمر معقول على كل حال، وربما أكثر إنارة للأذهان من أن تمثل العالم محمولاً على ظهر فيل هو نفسه على ظهر سلحفاة، إلخ...³⁷. ولكن إذا بقي سؤال الكون مقاماً على المستوى الذي تظهر فيه أيضاً إمكانية العدم المضادة، عوض أن ينزل عند إغراء الكائن، فإنه باستفار التلهذب الأولي من الكون إلى اللاكون ثم، ومن حديد من اللاكون إلى الكون، نُطرد من الموقع الآمن الذي كنا نختله في قلب الكائن إلى تغرب عند وحشة الكائن ذاته. تغربٌ موحشٌ مثل هذا - وهو θαυμάσιον [ثوماساين، إنلهاش] الإغريق - يأخذنا عنوة ويعنف من دلالة لفظة كائن اليريفة، على الصيغة الإسمية، إلى ما في دلالتها الفعلية من غرابة بحيث لا بد من أن يهبط لها مستقرٌ في الذهن كما هي المستقر، حسب عبارة كانط، للـ "حقيقة السبحانية التي تتقدم كل حقيقة تجريبية فتجعلها ممكنة". هكذا إذا يتم تعيين العدم من البدء كإمكانية مضادة تنوء بسؤال الكون فتعيده إلى صياغته الحقيقية، ليصبح السؤال السبحاني، عوض أن نركه يأفل ويتعم وتفتت فيستحيل سؤالاً ميتافيزيقياً لا غير³⁸

36- هذا لا يعني، طبعاً، طرح السؤال الأساسي من أجل الميتافيزيقا ولكن طرح السؤال الذي تضع الميتافيزيقا ذاتها قيد السؤال.

37- هي السلحفاة الإلهية ذات العينين المفترحتين على الدوام تحمل الفيل الأبيض الذي يحمل العالمين

(فيكتور هيجز)

38- إن كان السؤال السبحاني يضاد السؤال الميتافيزيقي فذلك لا يعني أن الفلسفة السبحانية قد صارت تجاوزاً فاصلاً للميتافيزيقا.

. أن ديكارت، وإن سَمَّى العلم في التأملات الرابعة مثلما ربط هيغل "منطقياً" العلم والكون، لم يصلا كلاهما إلى العمق والجدية الأصلية لفلسفة، وذلك لانشغالهما، ببسط آلة اليقين المنطقية، بالنسبة للأول وبتأسيس الجدل بالنسبة للثاني، هذا ما انتبه هوسرل إليه، عند ديكارت على الأقل، ولم يتبعه في ذلك سوى قلة [من المفكرين].

إذا كان كل قصيد عظيم حدث وربما مغامرة فإن علينا أن ندقق السؤال عما يجيء حدثاً في قصيد بارمينيس. يمكننا أن نصوغ الإجابة كما يلي: إن الذي يجيء حدثاً في قصيد بارمينيس هي السبحانية عينها^(*)، لا، طبعاً، السبحانية بالمعنى السائد منذ الأفلاطونية إلى يومنا هذا، المعنى الحاضر في [مفهوم] كائن ذي سبحان، ولكن بمعنى التجاوز أو التعدي الجذري بكل كائن ممكن إلى وضّح كون الكائن ذاته. يبدو هكذا أن الفلسفة تنطلق بفعل ذات التحرك الذي سوف يحمل في ما بعد فكر كانط في نقد العقل الخالص، وهو الفكر الذي لم يكن أبداً، كما توقعه كانط نفسه في براءة "تقدميته"، "خطوة العقل الثالثة إلى الأمام"، بل كان استعداداً مينا لنهج الفلسفة الأساس. ولكن لعلّ هذا الاستعداد الكانطي، بالرغم من طرافته وعمقه لم يكن بدوره إلا العرق الخلب الساكن الذي يوعده، في ليل العالم الحديث، لزوبعة قد انسحبت منذ أمد طويل، حسب عبارة هايدغر كنا قد ذكرناها. من هذا للمنطلق يستمدّ التأويل الهايدغري لـ [فكر] كانط³⁹ التباسه الذي لا مناص منه، وهو تأويل يجعل هذا الفكر قريباً بعيداً في ذات الحين من الأصول، حتى وإن لم يكن استنكار الماضي المنسي الذي تمّ ضمن هذا الفكر، في غفلة من المفكر، عملية رجوع إلى ما مضى بقدر ما كان توجساً مستقبلاً لما لم يلد بعد.

لأبد هنا من أن نحدّد الأمور. ففي محاولتنا التقريب [بين الفكرين البارمينيدي والكانطي] لا يتعلّق الأمر بتفسير بارمينيس بواسطة كانط، كما فعل ناطروب مثلاً

(*) - نصرّ على تحويل مفهوم transcendence باللفظة العربية سبّحانية وكذلك عند باقي الاشتقاق لأن كل المحاولات الماكوفة الأخرى (إعلاء، تسامي، إلخ...) تسقط في "حيثية" و"طرفية" من البديهي أن لا تتوافق مع النظرية الكانطية. أمّا "مقارنة" فهو لفظ لا ينطبق إلا على مفهوم الـ transcendence بمعناه المدرسي - السكولاستيكي - الثيولوجي، ونفضل عليه في هذه الحال كلمة سُبّوحية (أي صفة الكائن "الفارق" للعالم المبدع).

39- راجع هايدغر: كانط ومسألة الميتافيزيقا (بالألمانية).

حين اقترح تأويلاً نقدياً للفلسفة الأفلاطونية حول به [فكر] كانط عن دلالته الحقيقية أكثر مما فعله به [فكر] أفلاطون. كلاً بل الأمر يتعلّق بمعرفة ما إذا لم يكن كانط، حسب تقدير معين، قد التقى من جديد، عبر النسيان الذي أسّس الميتافيزيقا الحديثة، بالإنهيار الذي شهد مولد عالم الإغريق، حتّى لأنّه بسط شارحاً على صيغة المشكل ما كان يديهياً لدى بارمينيس، وإن كانت صياغة كانط الصريحة لهذا المشكل قد بقيت ربّما في مرتبة أدنى بكثير من المرتفع الذي يقام فيه لامشكل بارمينيس. لذلك، وحتّى إن اعتبرنا من المشروع دون شك، أن يُرى، مثلما رأى نيتشه، في واجهة نقد العقل الخالص النزاعة قصداً إلى الفولقيّة [من فولف الفيلسوف]، بناءً على أسلوب برمينيدي، فإن كانط يبقى هو أيضاً ميتافيزيقياً على قدر كبير أدّى به إلى أن لا يكفي بتأسيس مقبلة لكلّ ميتافيزيقا مقبلة، بل ارتفع إلى حدّ الإهتمام بمسألة "ميتافيزيقاء الميتافيزيقا". غير أنّ الفلسفة الكانطية، ودونها في ذلك ما يدعى بالفلسفة ما بعد الكانطية، تظلّ عاجزة على طرح أصيل للسؤال الحاسم القادر وحده على أن يفتكّ من غور العالم الحديث البعد المتميّز لتلك الضرورة التي تجعل [من هذا العالم الحديث] تاريخياً، وهذا السؤال في حدّ ذاته هو: "ما هي الميتافيزيقا؟".

فإذا كانت السبحانية التي نجيء حدثاً في قصيد بارمينيس هي ذاتها التي نجيء حدثاً في نقد العقل الخالص، وإن كان ذلك على وجه من الاختلاف التام، [بين السبحانيتين] يصبح من الملزم لنا أن نعتبر التعدي الجذري الذي يبلغ ذروته عند بارمينيس لا يؤدي إلى إنلاس إختلاف الكوائن مثل ما لا يؤدي إلى هذا المآل تعدي الأشياء المعطاة بالتجربة، "نقدياً"، والذي يتمّ به [واسطة] "الموضوع عامّة". فعلى عكس ما يفترض من واقع مفارق قد يكون من طبيعته أن يُحدث في الفكر الإنساني ذلك الخروج عن الذات^(*) الذي يحويه عابراً منبهراً ساغراً في ذات الحين "ابن الأرض البسيط". كما سمى كانط نفسه في رسالة إلى صديقه يوهان غورغ هامان - على عكس [هذا الواقع المفارق]، تؤدّي السبحانية النقدية إلى قلب [من قلب، يقلب] فعل الخروج من الذات بأن تجعل مصيره الموضوع المعطى بالتجربة ذاته. فعوض أن تحملنا هذه السبحانية النقدية، أفلاطونياً، من عالم إلى عالم آخر، فإنّها تنتشر، كما سبق لنا

(*) Exotische Schwärmerei [Σχημασμένη εξοτισμός] - (*)

أن قلنا، نوراً أتم على منبتنا ومستقرنا في هذا العالم بالذات الذي يظلُّ العالم الوحيد الأروحد⁴⁰، عوض أن نُحمل حتّى اللحظة التي تطالب فيها "قُدسية" "الوازع القطعي" بحقوقها. ولكن علينا أن نتنبه: حتّى نكون، على وجه التّأصّل في منبض هذا العالم ذاته، وحتّى لا نحولنا عن هذه للنزلة الأفلاطونيّة المستلهمة من الخروج من الذات لا يمكننا أن نستغني عن سبّحانيّة [فعل] الخروج من الحال وهي السبّحانيّة الحاضرة كلّها في تلك [المعادلة]: الموضوع التحرّابي في حكم الموضوع عامّة - س^(*)، والتي تمكّن وحدها "المعرفة" من أن تقول إلى موضوع ماء، أيّا كان. من هذا المنطلق لا تستطبق أفلاطونيّة كانط المضادّة الفكر على ما في التحرّابية من ابتذال أوصلته مهارة هيوم الأدبيّة [في عصر كانط] إلى قدرٍ من الإرتفاع وأعطته سعة لم يشهد لها ذلك العصر مثيلاً. إنّ ما اكتشفه كانط من جديد فأبقى عليه بقدره على صارم الإحكام أضععتها الفلسفة منذ أمدٍ بعيد، هو الإقرار بأنّ الطريق الذي يرتدُّ بنا^(**)، إلى موطننا ليس طريق التحرّابية الخامل. إن هو إلّا طريقٌ فلسفيٌّ يطالبنا العبور فيه بالمصابرة على - أي طول المسافة والطواف^(***) - كما نبهنا إلى ذلك افلاطون في محاوره فايدرس، وفي الجمهوريّة ثمّ في المديني⁴¹، حين لام ساخرًا أولئك الذين يستعجلون أمرهم فلا يقوون على مجالدة هذا الإمتحان وحين تحدّاهم على أن يأتوا بما هو أفضل في وقت أوجز. لقد احتاج كانط، ليلبغ خاتمة الطريق نحو "المعرفة" إلى تعيين الكيفيّة المتفرّدة التي تجعل المواضيع التحرّابية في حكم⁴² "الموضوع عامّة - س"، أي في حكم ما ظلّ جميعاً على وجه متّصل في علاقة الزوابط السبّحانيّة عند [فعل] الخروج من الحال، [وهو حكم] ذو جذريّة أعمق من أيّ ارتباط بعلة ما. إنّ إنارة هذا البعد المتميّز في علاقة التبعيّة واستكشافها المدقّق، علماً بأنّها أعمق حميميّة وأعرق بُدءاء من كلّ علاقات العلّية، تتعدّى بذلك تلك العلّية بالذات التي اكتفى بها لحدّ الآن التفسير الفلسفي، [إنّ تلك الإنارة وذلك الإستكشاف] قد صنعنا، حين قرأ حلاًّ ميتافيزيقياً

40 - لا يصل كانط البتة إلى هذا الحدّ.

(*) - بالألمانية في النصّ = Beziehung auf den Gegenstand überhaupt

(**) - οὐκ οὐδὲ [أوكادي]

(***) - μηκη και περιόδους [ميكي كاي بيروودوس]

41 - μεγίλων γὰρ ενκατεργετων (فايدرس، 274 أ)

42 - راجع هايدغر: رسالة في الأنسية و مقدمة إلى الميتافيزيقا.

لم يكن منتظراً لـ "مشكل الواحد والمتعدد"، فتوة نقد العقل الخالص المؤيدة وجمالنا في نهاية المطاف^(*) إلى طلق الهواء. لكن هذه الفتوة وهذه الطلاقة لم يكن قد أحسن بهما أولئك الذين تفاوضوا عما نبه إليه كانط من أن النقد^(**) لم يقدم في الفلسفة "مقياس حرارة جديد"⁴³، فلم يدركوا أن فهم ما يطرحه [هذا الكتاب] على محك التساؤل لا يتطلب فقط قراءته من أوله إلى آخره كما يُقرأ الإعلان المنشور، "مع اللجوء إلى قاموس عند الإختضاء"⁴⁴. إن هفوة العلم الموسوعي هذه لُتمنعه من الاعتراف بأن فلسفة معينة أُلدّت مع كانط، ولأول مرة منذ قرون، على الإندهاش في مواجهة الكائن، إندهاشاً ذا بعد مغاير تماماً لإنهيار بسكال الميتافيزيقي يحدّد بيتنا إندهاش بارمينيس الأنطولوجي.

فالموقع الذي يصاعّد إليه فكر كانط مجاوزاً الكائن، مطاولاً بارمينيس، ليس قطعاً الموضع الذي تُنحز فيه مسلمة العلية للفارقة، قاعدة كل "تفسير" العالم، كـ "نظريات الخلق" وقاعدة "الأدلة" الديكارتية على "وجود" الله والأشياء. بل إن هذا الموقع الذي تراءى لحظة للاينتز، فحرره هذا الفيلسوف، مرة على الأقل، من الإغراء الأنطقي^(***) الذي يتضمنه السؤال الأنطولوجي، وذلك حين عيّن العدم إمكانيةً مضادةً للكون، فهو [هذا الموقع] لا يعدو أن يكون إلا فحوة ماء، أو بالأحرى فارقاً ما بين الكون والكائن، وفيه فقط يصبح من الممكن أن نلتقط في ومضة البرق — تلك التي أرمض بها هيراقليطس في علاقة تلازم جوهرية مع الأصل — كيف أنه قد تفرّر عمقا وامتلاء مصير الكائن بقدر السعة التي يتوصّل إليها وضع الكون. إن هذا الفارق الذي يميّز بين الكون والكائن فيجعلهما ينفرجان حتى يجمعهما من جديد في فلق متأصل، ليمكثنا أن نتعرّف فيه الآن على العلاقة المتفرّدة التي مازالت تحمي في الحديث التباس إسم الفاعل الذي ليس كمثله شيء. إن مثل هذه العلاقة وهي أكثر بداءة من كلّ علية تقيض من الكائن لهي، ضمن التعدي لكل كائن بسيط معطى،

(*) - بالألماني في النص: ins Freie

(**) - إذا جاءت كلمة النقد هكذا معرفةً ومشدداً عليها فإنها تشير إلى كتاب كانط نقد العقل الخالص.

43- راجع كانط ومقالة الميتافيزيقا (بالألمانية).

44- نفس المرجع صفحة 41.

(***) - Ontique: أي نسبة للكون خارج كلّ عبارة.

علاقة السبحانية ذاتها وفيها يبرز للنور من خلال الذبذبة بين الكون واللاكون، ذاتُ بُعد الكون والكائن. فهذه السبحانية لا تقارن بتلك التي تجرّ الفكر إلى الخروج من الذات نحو الموجود للمفارق وهو ما يضاهي طلاق الكائن وربّما في النهاية تصفيته تصفية الـ *εὐχαριστία* [إيان كايرين] الأفلاطوني. إنها بالعكس، عمقا وامتلاء، سبّحانية لأجل الكائن. ولكنّ ما يحتفظ به الكائن من هذه السبحانية، حاضراً أو غائباً، هو ذات ألق الكون وحدّ مضائه في تنازعه الأولي مع اللاكون، لا فقط رجوعات الحضور والغياب التي لا يفتأ مستحيلاً إليها كل كائن، وإن لم يبق هذا التداول المستمر بين الحضور والغياب الذي نلاحظه في الكوائن مجرد حادث عارض. فهذه السبحانية قد أثبت ما قبلها^(*) على وجه معطى بداءة وكان قد أنهكها تعيين حدود لم تعد تبيح التعديّ البتّة. هكذا فإنّ الاختلاف في ما سوف يسمّيه كانط فيما بعد "المواضيع التحريية" ستعيد *δοκουντα* [دوكونطا، عالم الظاهر] بارمينيدس، مع شيء من التغيير، ويبقى محدداً بثبات التضادّ الذي يحكمها والذي لا نتمكن مجازته وهو المفروض عليه أساساً. أن تكون بداءة الكون، عند كانط، محدّدة على وجه السبحانية على أنّها موضوعيّة، فذلك لا يعني سوى موضوعيّة [الشيء] للموضوع، تلك التي تقدّر ما قبلها حضور الكائن الذي لا يمكن أن يقال أنّه لم يكن [كائناً] إلّا نسبةً لمثل تلك الموضوعيّة، وذلك حسب الإمكانيات الأربعة التي تحدّها التحليليّة السبحانية. إلّا أنّ ما ليس موضوعاً ليس بالكائن إلى حدّ أنّ فشل إمكانية مفهوم الموضوع ذاتها، فشلاً مطلقاً، هو في درجة العدم القصوى أي العدم السالب^(**) وهو آخر ما يُشار إليه بالتسمية وما لا بدّ لكلّ فكر أن "يتحاشاه" كما يتحاشى *εὐ μὴ* [لا كون] بارمينيدس.

نرى إذاً أنّ التضادّ البارمينيدي بين الـ *εὐ* [أيون، كون] والـ *οὐ* [مي، أيون، لا كون] لا يتفق البتّة والمسمى الذي يحولنا عن الـ *εὐ* [أيونطا، الكوائن] ليرمي بها في ما يقارب العدم، وإنّما يتفق والحفز الذي يطلق التضادّ الأساسي فيبيديها في "حقيقتها" الملتبسة، أي على دوال رجوعات الحضور والغياب التي ما تنفك

(*) - a priori

(**) - nihil negativum

تستحيل إليها. إن تناوبات الظل والنور التي تطبع الـ εοντα [أيونطا، الكوائن] نجسي، ضرورةً مما قد عُنِي في البدء من حلولٍ، وعلى اقتضاها فقط نستطيع مواجهتها على وجه الوثوق "داخل تلك الدائرة التي ما تنفك تتحول، قراراً ومبادرةً، فعلاً ومسؤوليةً، ثم أيضاً إعتباطاً وصعباً، وإنهياراً ونهايةً"، تلك الدائرة التي هي العالم بالنسبة لنا نحن، وفيها يظل كل كائن حاضر بمجرد حُطام من الحضور قد ابتلعه هوة الغياب :

أبدأ لن يُستطاع إخضاع الكون لاختلاف ما لم يكن (*)
ولكن الغائبين يفكرون حتى إلى الجهد الذي يُسلمهم إلى غياب صبر:
إلا أن ما هو غائبٌ، عليك أن تحقّق فيه، فإنه للفكر صلْدُ حضور (**).

ذلك لأن شيئاً ما من هؤلاء الغائبين يبقى يوعد دائماً بالرجوع إلى الحضور وإن كان رجوعاً على وجه الرداءة، أو حتى رجوعاً سافلاً، كما في ذلك الرجوع الدائم عند نيتشه، لما توجّس منه أيضاً رجْع ما يكنّ له البغض الأشد. في حضور بلتهم الغياب، باقٍ على صحزه في أن يتهافت جذرياً، ألا تأتي إلى التعرف على تلك المقاربة وذلك التوفيق ما بين الـ παρῶντα-αἰσῶντα [باريونطا - أيونطا] الذين ذكرهما هيراقليطس ؟ فإن كان القدر (Μοῖρα) قد أقامنا في الموقع الأوسط من الـ δοκουντα [دوكونطا، عالم الظاهر] يصبح من الممكن لنا أن نتمنحه على وجهين اثنين. إما أن نستسلم له حين يياغتتنا فيشدنا إليه، أسارى "متاهته"، في غُلُول "العادة. ذات غني التجربة"، فَنَمسي أولئك الـ δεικναι [ديكرانوي]، أي ذو الرؤوس المزدوجة، من هم في هذا الموضع وفي غيره، من هم قد ذابوا في "الجموع المتذبذبة التي ترى للكون وللأكون معاً سلطاناً، ولما هو وما ليس هو، أولئك الذين لا نَحْد لهم بتاتاً إلا المتاهة". وإما أن نستطيع أيضاً، عوض أن نقصر على ما في الوله بالـ δοκουντα [دوكونطا، عالم الظاهر] من براءة تجاذبنا إلى شراكها، أن نواجهها فلسفياً

45- راجع هايدغر

(*) - ου γαρ μητοις τουτο δομητι μη εοντα

[أو غار ميروطي طوطو دلمهي ليناي مي إيونطا]

(**) - λευσε σε απρεοντα νομιακοντα ομως

[لوسّي ده أموس إيونتا نووي باريونطا بيولوس]

انطلاقاً من التضاد الذي يُبدي مَوَازَها فنَعْلَمُ عندئذٍ علماً لا يُحَاوِزُ أن لا سبيل إلى الإسلام بقرارٍ في الحضور، بما أن الحضور قد أتى عليه نَحْرُ الغياب، ونعلم في آن، وللسبب ذاته، أن ليس علينا أن نَرْهَبَ القرار في الحضور تَرْهَباً لا مبالغا فيه، علماً بأن لا غيابَ على وجهٍ من التأكّد التامّ واليأس القاطع، إلّا ربّما ما تقاصى من ذلك الغياب الذي لا يسمّيه القصيد بل يوميء به حين يذكر في البيت الرابع من الشذرة الثانية عشر، ذلك المخاض الوهيب الذي ما إن جئنا منه على وجهٍ من الألوهة إلى العالم إلّا وقد تمكّن منا المشيبُ وعاش فينا غضاضة الشباب فصرنا منه إلى الموت به.

فالموقع الذي يتنزّل فيه قصيد بارمينيلس هو إذا السبحانية، لا تلك السبحانية المماثلة التي بقينا عليها ميتافيزيقياً منذ أفلاطون، بل سبحانية أُسَاسَةٌ لن تتألّق في موقعٍ آخر كتألقها هاهنا. فإذا كان نور الـ *εὐφ* [أيون، كون] الذي لا ظلّ فيه وظلّ الـ *μὴ εὐφ* [مي إيون، لا كون] الذي لا نور منه، اللذان يذكرهما بيت الشذرة الثانية الغامض، قد رُفعا في تضادّهما إلى ما لا طاقة للإنسان به، فما ذلك لكي ندعى، خروجاً من الذات، إلى الإسلام لأوّل طرفي التضادّ فنُعرضَ عن الطرف الآخر، وإنّما لكي نتلقّى الحفز الذي يدفع بنا، ونحن على عُدّة، في منبض حيّز التنابؤ بين الظلّ والنور الذي يتعهّد به هذا التضادّ، لا كما تتعهّد بالعلول العلة بل كما يتعهّد الكون بالكانن، في الصميم الأعمق من الفارق الذي يحمل إلينا الإلتباس في لفظة الـ *εὐφ* [أيون، كون]، على قدرٍ من الكمون لم ينفكّ مطّرداً. من صميم الـ *εὐφ* [أيون، كون] الأعمق إذا "تتولّد" الـ *δοκουντα* [دوكونطا، عالم الظاهر] وفي صميم الـ *αληθεια* [أليثيا، الحقيقة] الأعمق يقع أصل الضرورة في الـ *δεξα* [دوكسا]⁴⁶، نظراً إلى أن علاقة المبادلة التي تأكّدت مراراً في الفلسفة الإغريقية بين الـ *αληθεια* [أليثيا، الحقيقة] والـ *εὐφ* [أيون، كون] تلازم توسّع الفارق الذي حاولنا إبداءه. ففي هذا الأمر ما هو أهمّ بكثير من مجرد "خاصية" تستأثر بها الفلسفة الإغريقية، وفي موضع هذا الفارق يقع أيضاً الأصل من كلّ تأسيس ومن كلّ إبداع حق، إذ أن الإبداع ليس إلّا فتح المجاز للكانن على قدرٍ ما ينكشف من الكون. وإنّا لا تلقى جوهر ما في القصيد في عظّمة ما أعدّ لبنائه من وسائل، ولا في الطاقة التي سَعّرت له، ولا في ما

46- راجع هايدغر: شعاب، ص 180 (بالألمانية)

يفاجيء به تركيبه، وإنما في لطف المَن الذي يفيض منه إشعاعاً فلا جهد يقوى على مغالبته ولن يكفي جهده لمواجهته. إن هي إلا مصارعة أو هو قتال يختلف اختلافاً عن "عراك بني الإنسان". في هذا القتال الذي هو في الحقيقة الـ *κολαίμος* [بوليموس] الذي ذكره هيراقليطس أو صراع العمالقة الذي ظلُّ أفلاطون يحفظه عن النسيان، تكون سعة اليَبْن، الذي يبقى التضادُّ عنده مفتوحاً بين الكون واللاكون، هو الحاسم في تحديد سعة اليَبْن التي تمكّن الكوائن من الظهور على قدر عالم. إن صراع الأصول هذا هو وحده الذي يُبدي (*) بظهور الكشف (**) مَن الذي سيكون إنساناً أو إلهاً، حراً أو عبداً، أي مَن الذي سيمحظى بشرف الكون وبهائه، أو مَن الذي سوف لن يكون إلاً مقطّاعاً من حضور أو خطاماً منه قد ابتلعه الغياب. ولكن هذا الفتح لا يجيء حدثاً في العالم إلاً على مَن كانت له قوّة تحمله، مثل بارمينيدس أو فان غوخ، أي من اقتدر على إبقاء سؤال الكون واللاكون مفتوحاً فأقام بذلك، داخل البهر المُؤمّس⁴⁷ الذي يفرضه كلُّ تأسيس، بحالاً تستغله فيما بعد، غافلة عما جاء به، جموع الحكاة التي لا تعرف التعب. لتذكّرْ قوله براك: "ليس الفنّان من استعصى عن الأفهام، بل من غفل عنه، إذ يستغله الناسُ دون أن يعرفوا أنه هو".⁴⁸

ثم إنَّ موقع ما بلغت إليه حسابة بارمينيدس في حثاث عدو العربى الذي وافق مرام نفسه (***)، وهو الموقع الذي التحق به فيه المبدعُ، موقع الحميمة التي هي فارق الكون والكائِن، حتّى فلق الكائن على قدر الكون، وإن كان هذا الموقع موقع كلِّ عزّة، ففيه أيضاً يوعد المهلكُ الأقصى. ذلك ما نعلمه من حوق أنطيفونا التي عزفت في إصرار عن ذاك الذي "قيل" عنه⁴⁹:

بين نظام الأرض

وإنصاف السّماء، هنالك يلتقى الممر

متعالٍ عن المدينة، مسلوباً من المدينة

(*) - (σέση) [إيدايكسي]

(**) - (εξουίος) [إيسوسي]

47- هو عنوان البيان الذي رقه أندريه بروتون (La rupture inaugurale)

48- كتاب النهار والليل.

(***) - θυμός [ثوموس].

49- المجهول الذي بُني له فعل قال هنا هو الجوق.

مَنْ قَدْ ظَلَّ اللَّأَكُونُ رَفَقَتَهُ

يَبْغِي حِمَارَتَهُ.

إنَّ التَّخَلِّيَ عَنْ هَذِهِ الْجِسَارَةِ لِإِقَامَةِ أَمْنِ الْإِنْسَانِ ضَمِنَ الْكَاتِنَ عَلَى يَقِينٍ [الْبَعْد] الْأَنْطَلِيقِي فَقَطْ، دُونَ الْإِنْشَغَالِ بِـ "مَأْتَى" هَذَا الْكَاتِنِ الْأَنْطُولُوجِيِّ يَبْغِي الْمَارَسَةَ الْمِيتَافِيزِيْقِيَّةَ الْأَوْسَعَ مَشَاعَةً. قَلِيلُونَ هُمُ الَّذِينَ يُقَدِّمُونَ عَلَى التَّضْحِيَةِ بِالْأَمْنِ لِيَجَابِهُوْا، فِي حَفْزِ مَسْأَلَةِ الْكَوْنِ وَتَذْبِذِبِهَا فِي اتِّجَاهِ اللَّأَكُونِ، مَنَاخَ انْدِحَارِ الصَّقِيعِ، أَيْ مَا هُوَ الْقَلْقُ الْحَقُّ، ذَلِكَ الَّذِي تَجَرَّأَ فَالِيرِي مَرَّةً فَقَالَ عَنْهُ : "أَيُّهَا الْقَلْقُ، يَا مَهْنَتِي الْحَقِيقِيَّة"⁵⁰.

إنَّ هَذَا النَّوْعَ مِنَ الْقَلْقِ لَا يَشْرُكَ، طَبَعاً، إِلَّا فِي التَّسْمِيَةِ مَعَ ذَلِكَ الْإِضْطِرَابِ الَّذِي نَعْرِفُهُ بِالتَّأَمُّلِ الذَّاتِيِّ فِي الدَّوَاخِلِ النَّفْسِيَةِ أَوْ فِي الْكُشُوفِ السَّرِيرِيَّةِ وَهُوَ مَا يَتَدَارَسُ عِلْمُ النَّفْسِ أَعْرَاضُهُ وَأَسْبَابُهُ، وَمَا هُوَ بِالْقَلْقِ الَّذِي تَحَدَّثَ عَنْهُ بِسْكَالِ، الْمَفْكَرِ الَّذِي نَسَبَ إِلَيْهِ فَالِيرِي طَبِيعَ الْمُثَلِّ الْمَسْرُوحِيِّ الْقَدِيرِ، فِي دِرَاسَةٍ اعْتَبَرَهَا بَعْضُهُمْ مَسْفَةً. إِنَّهُ قَلْقٌ مِنْ جَرَّوْءٍ، عَلَى حَدِّ تَعْبِيرِ هَايدَغَرِ، "قَلْقٌ لَا يَرْضَى بِأَنْ يُعَارَضَ بِالْفَرْحِ وَلَا حَتَّى بِهِنَاءٍ عَمَلٍ يُمَارَسُ فِي دَعْوَةِ الْقَلْقِ الَّذِي نَعْنِي بِقِيمِ، خَارِجَ هَذَا الصَّنْفِ مِنَ التَّعَارُضِ حَلْفًا سَرِيًّا مَعَ سَكِينَةِ الرِّقْبَةِ لِلْمُبْدِعَةِ وَلذَّتْهَا، حِينَ يَظْهَرُ فِي الْعَالَمِ الْمُبْدَعُ"⁵¹. إِذَا كَانَتِ الْجُرْأَةُ فِي أَنْ نَلْتَحِقَ بِبَارْمِينِيْلِسَ عِنْدَ الْمَوْقِعِ الَّذِي يَقِيمُ بِهِ قَصِيدَهُ فَمَنْ أَيْنَ لَنَا أَنْ نَعْجَبَ حِينَ يَلْتَقِي أَحَدُ أَعْظَمَ قِصَائِدِ فَالِيرِي مِنْ جَدِيدٍ بِذَاتِ مَنَاخِ فِكْرِ بَارْمِينِيْلِسَ، أَيْ بِذَلِكَ التَّعَارُضِ بَيْنَ الْكَوْنِ وَاللَّأَكُونِ الَّذِي تَفْتَحُ بِهِ الْإِلَاحَةُ الشُّذْرَةَ الثَّانِيَةَ ؟ لَنَا أَنْ نَعْجَبَ رُبَّمَا مِنْ تَهْيِيتِ الْأَبْيَاتِ الْبِنْدَارِيَّةِ طَالَعٍ مَقْبُورَةٍ عَلَى الْبَحْرِ، وَفِيهِ يَبْدُو أَنَّ فَالِيرِي قَدْ التَّجَأَ إِلَى بِنْدَارِيُوسَ كَيْ يَتَصَدَّى لِبَارْمِينِيْلِسَ مُسْتَلْهِمًا مِنْ بِنْدَارِيُوسَ "أَنْسِيَّتِهِ" لِيُوَاجِهُ بِهَا السَّرْفَ الْمِيتَافِيزِيْقِيَّ الَّذِي انْقَادَ لَهُ الْمَفْكَرُ الْإِلَهِيَّيَّ. وَلَكِنَّ فَالِيرِي الَّذِي يَفَاخِرُ بِاسْتِخْفَافِهِ بِاللُّغَةِ الْإِغْرِيقِيَّةِ وَبِالْإِغْرِيقِ، وَإِنْ كَانَ اعْتَمَدَهُمْ مُتَحَمِّسًا فِي أَعْمَالٍ مَسْرُوحَةٍ، يَفْلُطَنُ بِالْقَدْرِ نَفْسَهُ فِي تَأْمَلَاتِهِ. إِذْ إِنَّ الْفَلْطَنَةَ لَا تَحْتَاجُ

50- راجع كما هو (Tel Quel) بالفرنسية، ج I ص 213.

51- راجع ما هي الميتافيزيقا (بالألمانية) ص 34.

إلى الإختصاص في الهَلِينَة ويكفي لذلك أن يستنشق المرء ريح العصر فلا يبقى، على غرار ما فعل نيتشه، إلا أن تقوم بفعلته مضادة وهذا ما قام به فاليري طائفاً أنه يقضي أثر بنداريوس.

أما إذا أرجعنا الأبيات البندارية [على طالع قصيد فاليري] إلى سياقها في الميثية (*) الثالثة فلسوف نرى أنها تعيدنا إلى المنزلة الأرضية: على وجه أوضح مما في البيتين الذين أثبتهما فاليري.

"على المرء أن يطلب ما هو الأرقق
من لدن آلهة تحلت بحسٍّ مآله للموت،
رجوعاً إلى ما ظلّ بين أيدينا
وما بات من نصيبنا.
لا تكوني، آيتها النفس يا حبيبي،
حثة إلى حياة لا تنفى،
بل من الجهد استغدي كل القدرة."

في قصيد فاليري، يطابق الإسلام إلى "الألق المطمئن" (**)، على وجه الخروج من الذات عند الـ sov [أيون، كون] التهافت في الـ "الغياب الكيف" عند الـ sov [مي إيون، اللاكون]. ألم يصرح هيفل بأن "الكون المحض والعدم المحض صنوان"؟ ذلك فإن قصيد فاليري لا يأتي على التواءات "تعبان الماء"، ونعني الـ σοκουπτεν [دوكونتطا، عالم الظاهر]، إلا إذا طلق، بموجب ما يشبه الانقلاب، التضاد "المفرغ" الذي طلق بدوره ميتافيزيقياً الصوورة. ولكن الشاعر، وقد حالت عتامة "العالم الحديث" دونه ودون الحقيقة الإغريقية، لم يحس بما كان الإغريق يرون، من أنه يلقى بنا إلى ذات منبض "الواقع" بتلك القوة الفريدة "الإلهية" الرابضة في الكون والعدم، ولم يدرك أن ما حبيبته تنافراً بين مقالتي بارمينيدس وبنداريوس هو في الواقع أبلغ ما يمكن من التقاربة على مسافة متساوية حيث هما، بعيدين عن كل

(*) Pythique - من بينيا (Pythie) وهي سادنة نعبد أبولو المزمجة لأقوال الإلاه.

(**) - عبارة من قصيد فاليري مقبولة على البحر (scintillation aereine).

شكلٍ من الأفلاطونية. ف $\kappa\alpha\rho\ \kappa\omicron\delta\omicron\varsigma$ [بار بودوس، ما هو بين ايدينا^(*)] عند بنداريوس و $\delta\omicron\kappa\iota\mu\omega\varsigma\ \epsilon\iota\upsilon\alpha\iota$ الـ $\delta\omicron\kappa\omicron\upsilon\upsilon\tau\alpha$ [دوكيموس آيائي الـ دوكونطا، تـرآيات الظاهر] عند بارمينيس هما شيءٌ واحدٌ، أي أنّ حكمة بارمينيس بنداريّة ولا تقلطن وفي ذلك يظهر تأصلها الإغريقي. كذلك الأمر بالنسبة لنشيد بنداريوس، إذ "هو يسكن شعراً" ذات المرتفعات التي تسكنها فلسفة بارمينيس. ومن الممكن أن يتصدّر البيتان الذان أثبتهما فاليري طالع مقبرة على البحر، خلافاً لما يقتضيه التسلسل الزماني، قصيد بارمينيس أيضاً. وإذا كان فاليري قد التحق بالإلهام المتأصل في الفكر الإغريقي، فإنّ ذلك لا يظهر في البداية من قصيده بقدر ما هو حاضر في الفقرات الثلاث الأخيرة منه، حيث ظنّ الشاعر، حين ذكر هبة الريح على البحر، أنّه ينفذ عنه كلّ فلسفة، في حين لم يُعرض في الواقع إلّا عن الأفلاطونية، وإنّ ما أذنّ في تلك الفقرات الثلاث، عن غفلة من الشاعر، ليس إلّا تأصل الـ $\delta\omicron\epsilon\chi\alpha$ [دوكساء، الظنّ] ما قبل السقراطي في حميّة علاقتها بالـ $\alpha\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$ [ألثيا، الحقيقة].

حاولنا لحّد الآن أن نطرح من جديد فنحلّه مشكلاً قديماً يخصّ وحدة قصيد بارمينيس، وبينّا أنّ هذا المشكل قد بقي يستعصي عن الحلّ بسبب مسلمة أفلاطونية المضمون أقامت عند أساس كلّ تأويل ممكن لقصيد بارمينيس وأوصدت الباب دون فهم هذا القصيد. فقد ظلت هذه الأفلاطونية تصرّ على المطالبة باعتبار الـ $\delta\omicron\epsilon\chi\alpha$ [دوكساء، الظنّ] وهما بحثه، إمّا لإقصائها نهائياً على أنّها مجرد ظنّ لا أساس له (ديالز)، وإمّا لاستعادة استغلالها بالإبقاء عليها داخل ترجيح الافتراض فقط (فيلاموفيتش) وإمّا بأن تُفرض عليها وعلى صيغة التفسير مرتبة السقطة الأولى التي تكون المعرفة بموجبها قد اقتصرت إمّ الجوّانية دون أن يكون لها القدرة على تحليل طبيعة هذا الإثم المتميّزة (راينهاردت). ولا بدّ لنا أن نتفكّر هنا في ما قاله ديالز، مصيباً، عن "طابع المغامرة"⁵² في تأويل الـ $\delta\omicron\epsilon\chi\alpha$ [دوكساء] كما اقترحه راينهاردت! لا جدال ولا افتراض: "إنّا نتفق مع راينهاردت في هذا الرأي الجيّد، ولكن لا سبيل إلى الإقرار بـ "إثم" [قد تكون اقترفته المعرفة فالزّمها الظنّ]، لن يتوضّح أمره قبل بحىء

(*) - حرفياً: ما هو تحت أقدامنا، أي عالمنا الحاضر.

52- راع كتاب باومينيس، دار يودي، ص 12، (بالفرنسية).

كانط ! إن الصلة بين الـ δοκουντα [دوكونطا، عالم الظاهر] و الـ αληθεια [أليثيا، الحقيقة] تستقر كلها عند الفارق الأنطولوجي الذي هو موقع قصيد بارمينيدس الأصل حيث إلى الـ δοκουντα [دوكونطا] أي إلى καρ ποδος [بار بودوس، ما هو بين أيدينا] بنداريوس، تدفعنا قوة السبحانية ذاتها، عوض أن نحيدنا، خروجاً من الذات، عنها. أن تستشعر هذه السبحانية، في العمق الأحسن من ذاتها، كـ Μοιρα [مويرا، القدر]، أي كذات اللغز في ما لا يُحاوز، فذلك يُظهر، في الفكر الإغريقي أصلاً، أن لا شيء يأتي على مثل هذا اللغز الذي نجىء بموجبه وحده إلى العالم كشيء نموت به، فلا نفتأ نتوكل أمره على ذنن لا حيلٌ منه، بالجبارة التي تستحيل سؤالاً. فإذا ارتخت جسارة التساؤل، تلمس اللغز فيبدأ إذ ذاك التيه في العالم المعاش⁵³ الذي يهمنّا على وجهٍ أحسن من كلّ ضلال⁵⁴. بعبارةٍ أخرى وبالنسبة لبارمينيدس ولبنداريوس ولصوفوكليس أيضاً لا يكون "الإندهاش" (*)، عند الإغريق، مجرد بداية للفلسفة (**)، كما سيكون الأمر بالنسبة لأفلاطون، وبالأخص لأرسطو، [إندهاشاً] ليس عليه في ما بعد إلا أن يُحاوز مجرد البداية، بإعمال آلة تفسير فيزدى إلى "الإندهاش البليد" الذي سيدينه، بشيء من الكبرياء، "يقين" الديكارتيين. إن إندهاش الإغريق، على العكس من ذلك، يظلّ جوهريةً في الفلسفة الحق، التي تستسهل الخث على الرّ بالوعد في مواجهة البراعة التي تبسط التفسير وتُمني بـ "معرفة كلّ شيء والعلم بكلّ شيء". إلى هذا الإندهاش الذي لن ننتهي من التمرّس عليه يدفعنا الأمر البنداريّ القائل: "صبر من أنت، من غير أن تقطع عن التمرّس" (***) . إن هذه القولة لا تروم، طبعاً، إسداء درسٍ في التواضع فينداريوس لا يتحلّى بالروح الأكاديمي - بل منها نستخلص المكاييل التي يمتحن بها الإنسان ذاته، كما في قصيد بارمينيدس، حسب رصانة قنّره المفرد.

53- راجع هايدغر: عن جوهر الحقيقة (بالألمانية) الفقرة 7.

54- راجع البيئات التالية، 72.

(*) - θαυμαζειν [ثوماكسين]

(**) - αρχη φιλοσοφίας [أرخي فيلو سوفياس]

(***) - γενοις εσσι, μαθεν [غينوي أويوس إسي، ماثون]

يَتَجَه هایدغر بفكره صوب حقيقة بارمينيلس وبنداريوس وكذلك صوب حقيقة هوميروس أكثر مما يصبو بفكره إلى أيٍّ من الأشكال التي تتَقَمَّصها الحقيقة لبسط سلطانتها على العالم وبذلك يستعيد تجربة صراع الأصول البدئية ويفتح على وجه التواصل جوهر الحقيقة فيحددها على أنها موقع التحرك من فعلٍ دفاعيٍّ مزدوج، ذلك الفعل الذي يواجهنا، على مستوىٍّ أوَّل، في الـ *δοκιμος εἶναι* الـ *δοκουvτα* [دوكيموس آيناي الـ دوكونطا، الكوائن المترائية في عالم الظاهر] أي، رجوعاً إلى قوله نيتشه، في لعبة الدوائر الدائمة ولدى ما فيها من زخارف "مزدهرة، مخادعة، خلافة، حية"، وتواجهنا، على المستوى الآخر، حيث تتَمَلَّص حريضة في عمقها على التحفظ لأجل القول، حتَّى مبلغ السكون الذي لا يُعْلَمُنا إلاَّه. "إنَّ المَقام في العراء بقلب الكائن، أي بوضَّح الـ *αληθεια* [ألِيثيا، الحقيقة] لا يبدو الرِّكح الثابت الذي قد أزيح الستار عنه باستمرار فركنا تتأَمَّل على رِسلنا لعبة الكائن، بل إنَّ الوضع لا يبيِّه حدثاً إلاَّ على وجه هذا الفعل الدفاعيِّ المزدوج"⁵⁵. هكذا الأمر في منزلة الإنسان عزَّةً ومخاطرة، حين تكون العزَّة في إباء الانسحاب من المعاطرة ومجابتها وصولاً إلى قلب الحديث الذي هو ذات موقع الفارق، أي أحمَّ ما يُوعَد به الكوْنُ الكائن.



لَكِنَّا عند هذا الحدِّ من حديثنا لا بدَّ من طرح سؤالٍ ثانٍ، إذ لا يكفينا ونحن إزاء قصيد بارمينيلس أن نتبيَّن علاقة الـ *εἶναι* [اينون، كون] عامةً بالـ *δοκουvτα* [دوكونطا، عالم الظاهر] وهو ما يؤدي بنا إلى تأويل هذه العلاقة، إن رُمنا تعبيراً آخر، فنرى فيها تلك الصلة القائمة على وجه إشكال لا يُستفد، بين الواحد والمُعدَّد على أنها صلة كامنة عند اليون الذي تحويه صيغة اسم الفاعل *εἶναι* [اينون، كون] ذاتها. ألم نكن قد أعملنا، خلال تحليلنا لهذا الفارق الأساسي، ولحدِّ الآن، فحص ما يمكن أن نسمِّيه الثنائية الأخرى، تلك القائمة بين الـ *εἶναι* [اينون] والـ *νοεῖν* [نواين، فعل الفكر]، والتي لا يقلُّ دورها في التصيد أهميَّة عن دور الفارق المشار إليه؟ إنَّ ثنائية الـ *εἶναι* والـ *νοεῖν* قد أسفرت تاريخياً عن محاجات لا تقلُّ شدَّة

55- راجع هایدغر: شعاب... (بالألمانية) ص 72.

عن ثنائية الـ εὐν والـ δοκουντα. تُفهم لفظة νοεῖν عادة على أنها فعل الفكر ولفظة νοῦς على أنها الفكر. فلنقبل هذه الترجمة "الكلاسيكية" على أنها فرضية مؤقتة. فعند العلاقة بين الكون والفكر التي تخترق قصيد بارمينيس والتي لا تقل حسماً عن العلاقة بين الكون والكواثر، ألسنا نجد مسألة المعرفة ذاتها مطروحة؟ وحسب الطريقة التي سيحلّ بها هذا المشكل، ألسنا نتجه بالضرورة نحو طرف من طرفي التضاد الذي يبدو هو أيضاً، على غرار التضاد بين المفرد والمتعدد، ضروري كي تُقام الفلسفة، ونعني به تضاد المثالية والواقعية؟

لئن كانت لفظتنا المثالية والواقعية من أشد الألفاظ خطراً في سياق الحديث بسبب كثرة ما يمكن أن تشيران إليه، فإنه ليلو أن الفلسفة تسمي واقعياً كلّ مذهب يحدّد المعرفة انطلاقاً من "موضوعها" وقد أوّل هذا الموضوع بدوره على أنه "موجود" حقاً خارج الفكر، أي مستقلاً عنه، كذلك وبالمقابل تؤكد المثالية أن ما يحسبه الحسّ العام شيئاً واقعاً حقاً لا يوجد إلا بالفكر وفيه. فإذا كنّا نستشفّ من الواقعية، قذراً من السذاجة فإنّها توحى كذلك بالعنفوان، في حين تدّعي المثالية ممارسة العمل النقدي ولكنها تبقى معرّضة للإتهام الذي يعتبرها تنهك الواقع حين يجعله مجرد "مثلي" ذهنية. لنا حينئذ أن نتساءل. هل أن بارمينيس مثالي أم هل هو واقعي؟ تظلّ كلّ إجابة عن هذا السؤال متوقّفة على المعنى الذي نُعطيه لذلك البيت المنعزل، الذي يقوم وحده، في نخوة إيجازه الرهيب، في الشذرة الثالثة من القصيد :

ما هو هو، يقول بارمينيس، فعلُ فكر وكون في آن(*)

ثم يُضيف بعيد ذلك (الشذرة الثامنة، البيت 34):

الآ أنه لذات الشيء. فعل الفكر وما لأجله يصوب فعل فكر(**)

(*) - طو غار آتو نولين إستين تو كاي ليناي

to gar auto νοεῖν εστιν τε καὶ σιναι

(**) توتون ده إسقي نولين في كايأوسيكين إسقي نوهيما

ταυτων δ εστι νοεῖν τε καὶ ουνεσεν εστι νοημα

ولا نستغرب بعد هذين التقريرين أن يُعدَّ بارمينيدس مثالاً تارةً وواقعياً تارةً أخرى، أي إما من أوائل المبشرين بالذاتية الديكارتية المتأخرة والمثالية الهيجليزية أو من أوائل أسلاف الواقعية المسيحية والمادية الماركسية، هذا إن لم يذهب بعضُ المنظرين في خيالهم إلى دحر بارمينيدس وراء بدائية لا يمكن عندها أن يبين في ذهنه التمييز بين المثالية والواقعية، وهو التمييز الذي لا مناص منه "فلسفياً" !

لقد أصبح هذا الاتجاه الثالث اليوم هو الغالب لدى صنف من معاصرينا، تمسّ تخيل، تحت تأثير أفضع العجائب التي يأتي بها ذلك التيه في المعيش الذي كنا قد ذكرناه، أنه من الممكن أن يواجه الفكر الإغريقي "علمياً" لا فحسب على أنه مشكلٌ يختص به علم الحفريات كالذي يطرح في زمن "جمال الثقافة"، الزمن الذي بقي يُبارك إلى اليوم، بل وأيضاً على أنه من اهتمامات علم الاجتماع والأنثوغرافيا⁵⁶.

ولكن، وقبل أن نصنّف بارمينيدس على هذا النسق، أو أن نكون أشدّ قسوةً فنُدحره الدّحر الذي وصفنا، لعلّهُ من الأنسب أن نبدأ بالنظر في طبيعة هذا التّضادّ "الضروري" القائم بين المثالية والواقعية. إنّ تضاداً كهذا لا يكون تضاداً فلسفياً بالفعل، إلّا إذا تفينا عنه حالة القسر التي تجعله مغلقاً صغرياً كـ "قطعة من حمّة بر كائنة على سطح القمر"، حسب عبارة لفيخته. من أين نشأ هذا التّضادّ ؟ وماذا يفرض ؟ ومن أين يستمدّ ضرورته ؟ إذا كان هذا التّضادّ في ظاهر الأمر يتبوأ محلّ الصّدارة في الفلسفة، فذلك إثر "الاكتشاف" الديكارتى الرئيسى، أي إكتشاف ذاتيّة الكوجيطو التي جعلت ديكارت يخشى على نفسه لفترةٍ خطر المثالية التي أطلقها هوجاء في العالم. ومهما كان خطر الكوجيطو فلابدّ أن يتّطوّر منه فعل التّفلسف حتّى وإن كان ذلك من أجل توفير الوسائل قصد الخلاص من تلك المثالية ذاتها. فبالنسبة لكافة الفلاسفة الذين سيتوالون بعد ديكارت يبقى الكوجيطو يحفظ بقيمته كـ "بداية جذرية"، بفضلها هي وحدها تهبّ الفلسفة من تلك الغفلة الهائلة التي ظلّت عليها مدّة قرون. عند ديكارت ومعه فقط، يقول هيغل في حينه، بعد تحسّسات

56- "ألا ترحون الماضي ؟ ... " أو لا يُمكن لهذا الماضي أن يطلع علينا في كلّ لحظة مارداً عملاقاً سوف يُحترق ربّما على بحامله تماماً، ويجعلنا ربّما في ضمم عمّا يقول، أو يعطينا ربّما سوطاً يُجلده به ؟ "، نيتشه، (أعمال، بالألمانية، ج 12 ص 415).

لا نهاية لها "حللنا ديارنا وأصبحنا، مثّلنا كمثل البحار الدوّار عبر متلاطم اللّحج، قادرين على أن نؤدّن بالصّيحة : حيّ على الأرض!"⁵⁷. وهذا سارتر، الذي لم يتخلّف عن حمل هايدغر على الإنضباط، يتحايل مع الكوجيطو فيظنّ أنّ في قدرته "بجانبته" حين يبادر فيتخلّص منه إلى "ممكّنات الكائن" (٥) ، حتّى وإن عاد فـ "أقامه" من جديد. إنّ هذا إلّا مسلّكٌ خُلف، ذلك أنّه ليس لممكّنة قطّ، وإن كانت ممكّنة الكائن، أن تظلّ لديّ "ما لم يفلت شعوري من ذاته صوبها"⁵⁸. ولعن لم يكن ذلك كذلك فهي الكارثة، إذ أنّ "منظومة الكون وممكّناته كلّها" تنهارى إلى اللّاشعور، "أيّ إلى الإنيّة". ولا مناص عندئذ من أن نقرّر فنقول : "ها أنّه ألقي بنا مجدداً إلى الكوجيطو، ولا بدّ من الإنطلاق منه". إنّ الافتراض ـ على استغرابنا له ـ الذي يرى أنّ فكر الإغريق، على ما بلغوه من حسارة في البحث، قد بقي على هذا القدر من الاستخفاف بما هو جوهريّ، هو الافتراض الذي يبقى دعاء "العالم الحديث" مصطّرين على تحمّله بقلب مطمئنّ، فلا شيء يؤتاهم يشوّش عليهم حماسهم الحيّاشة. إلّا أنّه لا بدّ من أن يحين الحين فتسمأل : أو هلّ نسيّ الإغريق، فعلاً، لما بحثوا في الأشياء، دور الكوجيطو الصّميم، أم هلّ أنّ ديكارت هو الذي ربّما نسيّ بالأساس، حين اطّاع الكوجيطو، البعد الذي ساحت فيه منذ البدء فلسفة الإغريق ؟ إن نحن سلّمنا بالإحتمال الثّاني يكون التّضادّ بين الثّالثة والواقعيّة أقلّ جوهريةً ممّا هو عليه عموماً.

ولكن أتى لنا أن نلاقي مرّة أخرى هذا البعد الفلسفي الذي ذكرناه، وهو الذي يبقى متخفياً طالما ظلّت علاقتنا بالإغريق تحتاج إلى مسلّمة بالديكارتيّة لها من البداية في الذّهن ما للمسلّمة الأفلاطونيّة، التي جعلت فاليري يضادّ بارمينيدس بينداريوس؟ لعنّا ننحج فنجعل هذا البعد يوّاءى لنا إن نحن حاولنا كما فعلنا مع علاقة الـ *soi* بالـ *doxoumen* [دوكونطما، عالم الظاهر]، إدراك هذا البعد من حيث لا يعدو أن يكون سوى الرّجح، فنصاعّد إليه حتّى نبلّغ الموقع الذي كان قد تنزّل فيه بداءً.

57 - تاريخ الفلسفة (أعمال، بالألمانيّة، ج 15 ص 328).

(٥) - Possibilités du Dasein.

58 - الكون والعدم، ص 127 - 128.

إنه لمن مألوف القول في تاريخ الفلسفة أن غلّدت التفكير الكانطي تحديداً على خطّ التواصل الذي ينطلق من الديكارتيّة ليؤول إلى كوجيطو كانطيّ قد استعاد، بعد أن عزز بناءها، بداءة الكوجيطو الديكارتي. ما هذا التأويل، بمقتض، حتّى وإن بات - دون كبير شك - تأويل كانط نفسه لفكره هو. أو لسنا ندين لكانط ذاته بالقول الذي يحنّنا على البحث، ونحن في حضرة كبار الفلاسفة، كي نتعرّف "على ما يجاوز كلماتهم التي قيلت بالفعل إلى ما أرادوا قوله"⁵⁹ أي إلى التطلّع من خلال ما نطقوا به، وكأنّهم نطقوا به اضطراراً، وكأنّه قيل وهم لا يدرون، إلى مجاوزة كلّ عبارة صُراح.

من هذا المنطلق لنا أن نقرّر أنّ شيئاً آخر، ربّما، يترأى في "الفلسفة النقيديّة" غير استرجاع الكوجيطو الديكارتي، حتّى وإن كان هذا الكوجيطو فعلاً حالاً في هذا الفلسفة. ولربّما أيضاً إنّ هذا الشيء الآخر لم يكن ابتداءً أو "تطوراً" بل كان هو أيضاً استرجاعاً أخلصَ جوهريةً من ذلك الذي جاء به كانط بصريح العبارة. ولربّما صار بنا الأمر عند تنافر هذه الاسترجاعات، إلى القول بأنّ نقد العقل الخالص قد تنزّل هو ذاته [كمؤلّف] في البين الذي يوافق بدوره شدّة البون المُباعِد بين الديكارتيّة والفكر الإغريقيّ. فكانط ديكارتيّ لا محالة إن اعتبرناه على وجه معيّن، وما هو بأقلّ انتساباً من هيغل إلى "العالم الحديث"، وما هو أيضاً بأقلّ حماساً في "التقدّميّة" من سارتر. لكنّه على وجه آخر - قال هايدغر - يطرح مسألة ذات طبيعة تبعده عن "العالم الحديث" فتبوّه مكانه في سجالٍ لا يلتقي فيه بديكارت بل بأرسطو وأفلاطون. وقد كان في إمكان هايدغر أن يسمّي أيضاً بارمينيدس الذي يطلّ به كلّ من أرسطو وأفلاطون على وفاق، بالأساس، مع ذاتهما⁶⁰.

إن المسألة التي يطرحها كانط هي مسألة "المعرفة" وقد سمّى عنصر المعرفة الأساسي تصوّراً، طالبا من اللغة اللاتينيّة مراقبة فلسفيّة على اللفظة الألمانيّة (*) المرادفة. على وجه ما تحتفظ الكلمة عنده بالمعنى الذي هو معناها في فلسفة ديكارت،

59 - كانط ومسألة الميتافيزيقا (بالألمانية، ص 183).

60 - راجع هايدغر: ما الذي نسمّيه فعل الفكر؟ (بالألمانية) ص 112.

(*) - بالألمانية في النص: Vorstellung.

وعلى هذا الوجه بالذات يواصل كانط بألفاظ ديكارتيّة بحث التساؤل كي يقرّر كيف يمكن أن يتمّ التطابق، في صلب الحقيقة، ما بين التصوّر - بوصفه تحديداً باطنياً في الفكر(*) - وبين شيء ما يكون حالته خارجاً عن الفكر. ومن خلال هذا التوجّه يؤكد، في خصوص الظاهرة "التي لا شيء هي في ذاتها وخارج تصوّرها"، ان مجرد تسميتها تشير إلى علاقة ما بشيء آخر، "ولاً فإننا نأتي بقول عكس إذا نحن قرّرنا أن مظاهر تبدو دون أن يكون وجود لما يظهر"⁶¹. ويُنهى [كانط] فصل التحليلية بنقض المثاليّة، وهو [باب] مشهور، وفيه يستكر استكاراً تلك "الشناعة التي لحقت الفلسفة والعقل البشري والتي لا تتحاسر على قبول وجود الأشياء البادية إلا على وجه التسليم المؤمن بوجودها".

لكنّ توجّهاً آخر، أكثر تكثماً ما يفتأ يتخلّل التوجّه الأوّل في تلاعب مُبلبل، متواصل، على غفلة من كانط، مجاوزاً، بعد فترة ما قبل النقد بكثير، بمجموع العشرات(**) التي اعترف بها كانط نفسه. ذلك لأنّ لفظة معرفة ولفظة تصوّر لهما عنده دلالة مختلفة كلّ الاختلاف عن تلك الدلالة الموغلة في التّقدم والتي لم ينفك هو ذاته جاعلها في مقدّمة فكره. إنّ ساذج التأويل الذي يتناول الفلسفة النّقديّة يرى أنّ كل معرفة مهما كان ما عرفت، ليست أولاً وقبل كل شيء، سوى معرفة ذلك الذي يعرف. وحتى وإن لم نعتبر ذلك الذي يعرف، بعد أن استكشفنا كنهه، مجرد الفرد المحسوس بالتجربة، بل "الذات التي لم يدركها بعد ديكرات، وإن هي باتت [مذ ذاك] تبسط فعلها، صناعةً للنفس معزّزة في ذلك بإمدادات من التأليف، لترقى إلى مستوى تصير فيه مبدع المعرفة الأوحّد، وكأنّه قد عمِدَ إلى أنسنة إله سبينوزا خارج حقب الزمن السلسل. ويقابل [هذا التأويل الساذج] بالفعل، التأويل النّقدي، أي الذي لا يُنسى فيه عناء التأليف الأطروحة التي تفترضها في الأصل تلك التأليف ذاتها، وهي الأطروحة التي تحدّد بدورها في تظانها مع ثورة قوبرنيقيّة ضمن التصوّر ذاته. نتيجة لذلك لم يبق التصوّر، وقد حلّت فيه ما قبليّة(***) التظافر السبحانية، أي ذاك

(*) - بالألمانية في النص: Bestimmung in mir.

61 - راجع كانط: نقد العقل الخالص (توطئة للنشرة الثانية).

(**) - بالألمانية في النص: Umkippungen.

(***) - a-priorité.

الترابط [بينه وبين] الموضوع (عامّة)، لم يبق كما هو عليه عند ديكارت مسياجاً في مواجهة الموضوع بل فجأً يفضي إليه، وقد جاء إليه فعلاً، خروجاً من الإتيّة، حالماً اعتُبرَ تصوراً. من منظور كهذا لم تعد الجوانبيّة كما في معناها عند العامّة، السّجن الذي يستدرجنا إليه مُنَجَزُ المعرفة، بل ما يهجر منه "أصلاً" الإنسان بفعل ما في المعرفة من [قدرة] على الخروج من "الإن"، تلك القدرة التي اعتقد علم الظواهر المعاصر، في سذاجة تامّة، أنه مكتشفها. فمن قبيل المفارقات أن يذهب هوسرل ملتصقاً في برنتانو⁶² ما قد سطع من قبل في فلسفة كانط، ونعني، في باطن الشعور، ما قلبية العلاقة بالموضوع، وهي التي ظنّ هوسرل أنه أثبتّها مجدداً في اللفظة اللاتينية المشيرة إلى نية الإدراك المصوّبة(*) في حين أن ذلك ما قالته بألفاظ كانط عبارة علاقة صوب [شيء ما](**).

ويكتسب لفظ "الظاهرة" حيثئذ امتلاءً لا يشير إلى علاقة بل يقصي إقصاء كلّ علاقة بشيء ما. فلا تكون "الشناعة التي لحقت الفلسفة" في تعذر العثور إلى الآن على برهان يؤسّس وجود الأشياء البادية وإنّما، كما ذكر هايدغر، في "أنّ برهاننا كهذا قد بقي لحدّ الآن، ودون توان، مأملاً ومبحثاً"⁶³.

نرى إذا إنّ ما أدركه كانط في الفلسفة ولربّما لأوّل مرّة، هو براءة الوصل إلـ "ما قلبي" الجذريّة ما بين حضور الأشياء وتنزّل الإنسان في العالم. فلقد أعرض كانط بصفة حاسمة عن المثالية، بمعناها عند العامّة، بالرية التي ما ينفكّ يولدها عنده حول حضور الأشياء، بقدر ما أعرض عن الواقعيّة، بمعناها عند العامّة أيضاً، والتي لا ترى في الإنسان، إجمالاً، سوى حادث، معجزاً كان أو طبيعياً. لكن كانط مع هذا لم يكن ليسقط إطلاقات، كما ظنّ به أحياناً، في ابتذال إنسيّ ستضحى من بعده، بالفعل وثن العالم الحديث، إذ الإنسيّة "الحديثة" تكتفي دون أن تسوق البحث ميتافيزيقياً إلى مازقي المثاليّة والواقعيّة، بتقبّل الأشياء على منتصف الطريق [إليها]، مؤكّدة على وجه

62- يبدو أن برنتانو في واقع الأمر، لم يكن إلّا ترينس حديث لذلك الكانط الحديث الذي كانه، دون أن يدري هوسرل.

(*) - *intention*

(**) - بالألمانية في النصّ: *Beziehung auf*.

63- راجع هايدغر: الكون والزمن، (بالألمانية) ص 205.

فلسفي غير محدد أنّ تطلّع الإنسان ورسائله المميّزة يجعلانه على أنسنة عالم يقي بدونه على حال السديم (*) "هناك أزمنة، يقول باسكال، جاءت لئتعاطى فيها الإسفاف". لذلك فإنّ الإنسيّة الحديثة وإن نشرت روح الميتافيزيقا الحديثة، فقد لازمت الصّمت عن "الأسس" التي تحاول هذه الميتافيزيقا اعتمادها، وظلّت المجال الذي يضمن الوفاق بين الجميع مقابل الجهد الأزهد، أي المجال الذي يقرق فيه غرماً لا عودة منه كلّ فكر خلاق. ففي أبرز مكتسبات الإنسيّة الحديثة يأتيها تأويل نقد العقل الخالص على أنّه "إناسة فلسفيّة"، وهو التأويل الذي أوحاه حسّ أعشى انتهى الى نفي هذا المؤلف إلى صفّ الواقعيّة أو إلى صفّ المثاليّة الميتافيزيقين على حدّ سواء.

وهذا التأويل هو أيضاً الزيف الأعنى في تناول فكر كانط حتّى وإن أرفقت لفظه إناسة، لكي تُنكّر، بنعوت تصفها بالفلسفيّة أو بالعامّة أو بالأساسيّة. ذلك لأن عبارة الإناسة الفلسفيّة لها من غني المعنى ما لعبارة الدائرة المربّعة.

فإذا كان نقد العقل الخالص يتسم بسمّة الفلسفيّة فإنّه على ذات القدر في تجاف مع الإناسة تجعل حلول الإنسان بالعالم لا يحدث تحوّل السديم - الذي قيل انه يبقى كذلك لو لم يكن الإنسان - الى منتظم الوجود، بل إنّ الموقع الذي يحلّ به في ما بعد هذا التمييز بين السديم ومنتظم الوجود لن تفتح سوى تلك المبادلة الماقبليّة النسبيّة على كل حال، بين الإنسان والعالم. عندئذ لا يُعتبر الكون لدى العالم (**) الإقرار المسفّ بالديهي بحال الأشياء وإنّما العلاقة الماقبليّة التي تفرضها مسبقاً كل الإقرارات المحدثّة، والتي سيتخذها جنوح الكلام الحديث الى اللّفظيّة، ونعني الإنسيّة، حتّى ييسط مواهبه في نظم منشّد الحماس أو في إطلاق النداءات إلى الإستكانة.

فعلى الأطراف النقيضة من الإنسيّة أيّا كان نوعها سيقدّم كانط إذا النقد على أنّه مثاليّة وواقعيّة في آن. إلّا أنّه من هذا المنطلق، وإن حفظ من المثاليّة تأكيدها

(*) - لا نجد كلمة في العربية تنقل بالضبط معنى الـ Chaos الإغريقي، للربط كلفظ بأساطير الخلق الإغريقيّة، ليذكر القارئ أنّ الكلمة لغة مشتقة من فعل Xao وتعني حالة ما هو فاضو.

(**) - تعتمد النصوص الفلسفيّة الحديثة إلى ترجمة المفاهيم المركّبة بالألمانيّة بمجموعة من الألفاظ يوحد بينها معطيات تعرض الفراغ المطبوعي العادي بين الألفاظ. ولا يمكن للنص العربي، بالطبع، أن يعتمد هذا التصنع، فاللفظة التي حولناها هنا عن الفرنسيّة هي: être-au-monde.

النّقدِيّ على [حضور] الشعور، فذلك شرط أن يحمل الشعورَ خارج ذاته فيحدّده ما قبلًا كعلاقة سبّحانية بالموضوع. أمّا وإن احتفظ كانط، من جهة أخرى، بالواقعيّة لفظًا فذلك شرط أن ينزع عنها كلّ سُدّاجة فيقيّمها فلسفة لم يُؤت بها من قبل كما اعتقد، يظلّ فيها موقع الشعور الاوسط - أي عبارة أخرى المثاليّة السبّحانية - على طرف المبادلة الأقصى من الواقعيّة التجريبيّة(*)). عند هذا التجاوز للتضادّ بمعناه عند العامّة، والذي يتخلّص من لبس الاستكانة [إلى المثال] ومن تسبّب الحلّ المتناصف [عند دعاة الواقعيّة]، لا بدّ أن نعود فنكرّر أنّ علينا أن لا نفهم السبّحانيّ نعمًا على المعنى المألوف الذي يجعل منه خروجًا من الذات، بقدر ما علينا أن لا نفهم التجريبيّ نعمًا على معنى "المعطى التجريبيّ"، فالسبّحانية على المعنى الذي نحن عنده سبّحانية لأجله(**) وليست إهداراً لـ [شيء] ما. ثمّ إنّ الواقع التجريبيّ من ناحيته لا يُستطع على المستوى الذي حصرته فيه التجريبيّة مذهباً، بل يمسّد البصر صوب السبّحانية ولا يقرم إلّا بها. فننزلُ الكون الذي يفرضه كلّ واقع ويرقيه، يتطابق أساساً مع ما ينبسط به الشعور السبّحانيّ فكرياً(***) داخل تأصّل مشترك يشدهما معاً إلى وحدة ما هو هو، بحيث إنّ ما يستعاد لدينا عندما تطايرت الحصون مع الفكر النّقدِيّ ليس إلّا، في ما يبدو، ذلك التظافر المتأصّل بين الـ *voeliv* [نوايس، فعل الفكر] وبين الـ *sivoci* [إيناي، كائن] في وحدة ما هو هو، تلك التي أنّت بها في صبح الفكر الغربيّ القول الأشدّ سرّاً ربّما، في مقال بارمينيلس.

لعلنا عند هذه العلاقة الأساسية بين كانط وبارمينيلس نستطيع أن نطالع أنشراً ستزداد العلاقة به وضوحاً وهو نصّ كانط الشهير الذي يعلن ويعيد، في إيجاز رهيب، إقصاء المثاليّة والواقعيّة، معناهما عند العامّة لأجل المبادلة بين المثاليّة السبّحانية والواقعيّة التجريبيّة: "إنّ شروط إمكان التجربة عامّة هي، في ذات الحين، شروط إمكان مواضع التجربة". ولعلّه من الأنسب هنا أن نلاحظ مع هايدغر أنّ الحاسم في هذه

(*) - التجريبيّ : *empirique* ؛ التجريبيّة مذهباً : *empirisme*، هذا الحق على صيغة "تفاعل" يعطي الدلالة الكانطية خلافاً لصيغة "تفاعل" في مصطلح "التجريبيّ" حتّى لأنّ كثيراً من الغربيّين أبقوا على اللفظ الأعجميّ "أمبيريقي" الذي لا نرتاح إليه.

(**) سبّحانية لأجله : *transcendance pour* كما في عبارة التحرير "منعزل لأجله".

(***) - ما ينبسط به الشعور السبّحانيّ فكرياً : *Le déploiement néotique de la conscience* : *transcendante*.

الجملة لا يبدو في الكلمات التي شدّد عليها كانط بقدر ما هو في ما لم يشدّد عليه، أي في عبارة في ذات الحين^(*). فما الذي تعنيه هذه العبارة التي "تنطق بالوحدة الجوهرية التي هي وحدة بنية السبحانية الثامنة"⁶⁴؟ فمن أين جاءت إلينا هذه العبارة؟ أو هل نبقى نتردد فلا نرى فيها ذات العبارة التي استهلّت بها الشذرة الثالثة من قصيد بارمينيس؟ أو ليست اللفظة الألمانية تسوغلايش^(**) [في ذات الحين] استعادة للعبارة الإغريقية طو أوطو^(***) وهما اللتان تذكران - لا على وجه الرتابة السيئة، بل في إنيته المتميزة - ذلك النظائر المتأصل بين الـ $\nu\omicron\epsilon\iota\nu$ [نواين، فعل فكر] والـ $\epsilon\iota\nu\alpha\iota$ [إيناي، كائن] داخل وحدة ما هو هو؟ هكذا سيخلص هايدغر إلى القول بأن نص الصياغة الكانطية هذا، الذي يجمع التجميع الأرفق سرّ النقد، ليس إلا "التقسيم الرائع" [بالمعنى الموسيقي] الذي عزفته الفلسفة الغربية منذ فجرها على طابع قدرها المتفرد. وإنه لذات القدر الذي شهد به بدءاً بارمينيس².

فلن "نطائيرت الحصون"⁶⁶ مع كانط، تلك الحصون التي حبست الميتافيزيقا الحديثة عند مآزق المثالية والواقعية المتداخلة، فذلك لكي تستعاد فينا حقيقة قد توارت عن أبصارنا فظلت مقيمة في قلب الفلسفة الإغريقية. عندئذ يكون عالم الإغريق هو الذي لحق به كانط حين استطلع تشابكا مستحجباً كما تستحجب الوديعه المسروقة، لدى كل ميتافيزيقا، ونعني بهذا التشابك الحضور، مشرفاً معجزاً مفض هو ذاته إلى الحضور، وهو ما تنطق كلمتا معرفة وكون بما فيه من تعارض حميم أول، فتؤسّساته على وجه النظائر في ديمومة توحّده. فالمبادلة بين الـ $\nu\omicron\epsilon\iota\nu$ [نواين، فعل فكر] والـ $\epsilon\iota\nu\alpha\iota$ [إيناي، كائن] التي جاء النقد فاستطلعها مجدداً في بُعد ما هو هو لا تعني تثبيت واقعية داخل التأصل، وهو الرأي الذي حمل بُرنت مجازفاً، على نعت واقعية كهذه بالمادية؛ وهي لا تعني تأسيس مثالية تكون هي أيضاً خارج منطق الزمن السلسل. ثم إن تلك المبادلة هي أبعد من أن تكون فكرة يتعدم فيها التمايز أصلاً

(*) - بالألمانية في النص: zugleich.

64- راجع هايدغر: كانط ومسألة الميتافيزيقا (بالألمانية) ص 111.

(**) - Zugleich

(***) - το αὐτο

65- راجع هايدغر: ما الذي نسميه فعل فكر؟ (بالألمانية) ص 148.

66- ذلك ما قاله الشاعر إيلوار عن بيكاسو.

فَيُتَبَسُّ بِهَا فَنَتَنَفَّى الْقُدْرَةَ عِنْدَهَا عَلَى الْحِسْمِ بَيْنَ حَلِّيِ الْمَثَالِيَةِ وَالْوَاقِعِيَّةِ، وَهَما الْحَلَّانِ
الَّذَانِ "لا مَنَاصَ مِنْهُمَا". يَبْدُ أَنْ بَارْمِينِيْلِسَ، وَإِنْ لَمْ يَكُنْ "بِدَائِيًّا"، فَلَعَلَّ لِقَوْلِهِ قُدْرًا
يُقْبِي عَلَيْهِ قَوْلَ مَنْ هُوَ "بِدَائِيٌّ" عِنْدَ كُلِّ الَّذِينَ اخْتَارُوا الْإِحْتِفَاطَ بِالْتَّضَادِّ بَيْنَ الْمَثَالِيَةِ
وَالْوَاقِعِيَّةِ فِي الْفَلَسَفَةِ كضَرُورَةِ تَقْنِيَّةٍ لَا عَمِيدَ عَنْهَا، تَمَامًا كَمَا ظُنَّ أَنَّ التَّعَارُضَ بَيْنَ الْمُتَبَرِّ
وَالظِّلَّةِ، وَأَنَّ الْأَفَقَ الْمُنْطَوِيَّ فِي الْهَنْدَسَةِ، ضَرُورَاتٌ تَقْنِيَّةٍ لَا عَمِيدَ عَنْهَا فِي فَنِّ الرَّسْمِ،
بِمَحِثٍ أَنَّ مَنْ لَا يَسْتَسْلِمُ إِلَى قَوَانِينِ تِلْكَ الضَّرُورَاتِ لَا يُدْرَجُ إِلَّا فِي لَائِحَةِ "الْبِدَائِيَّينَ"
الْبِدَائِيَّينَ" مَنْ نَسْتَحْسِنُ غَضَاضَةَ أَعْمَالِهِمْ أَوْ يَلْقَوْنَ هَوًى فِينَا، لَكُنْهُمْ يَقُونُ، كَمَا
بَقِيَ حَيَوَاتُ وَفِرَاغِيْلِيْكُو فِي مَنَزَلَةِ "الْأَرْسَمِ" الدُّنْيَا، فِي حِينِهِمَا. فَعَلَيْنَا أَنْ نَنْتَظِرَ بَعْدَ
هَؤُلَاءِ قُلُومِ سِيزَانَ إِلَى عَالَمِ الرَّسْمِ حَتَّى يَظْهَرَ الْبِدَائِيُّونَ الْمُزْعُومُونَ لَا كِمُتَبَدِّلِينَ
سَدَجًا لَمَّا يَزَالُوا، بَلْ - وَرَاءَ سَدَاجَتِهِمُ الظَّاهِرَةِ - سَيَكُونُونَ السَّدَنَةُ الْحَقِيقِيَّةِينَ عِنْدَ
جَوْهَرِ فَنِّ الرَّسْمِ. وَلَعَلَّ سِيزَانَ الْفَلَسَفَةُ هُوَ صَاحِبُ لَقْدِ الْعَقْلِ الْخَالِصِ وَهُوَ الَّذِي
تَعَهَّدَ بِاسْتِكْشَافِ "الْحَقِيقَةِ السَّبْحَانِيَّةِ الَّتِي تَسْبِقُ كُلَّ حَقِيقَةٍ تَجْرَائِيَّةٍ فَتَجْعَلُهَا مُمْكِنَةً"،
فَكَانَ مِنْ طِينَةِ سِيزَانَ وَبِيكَاَسُو وَبِرَاكٍ أُولَئِكَ الَّذِينَ تَعَهَّدُوا هُمْ أَيْضًا فَتَيَسَّنَّوْا
مُسْتَكْشِفِينَ الْحَقِيقَةَ التَّشْكِيلِيَّةَ الَّتِي تَسْبِقُ كُلَّ حَقِيقَةٍ إِنْبَائِيَّةٍ صَرَفَ، فَتَجْعَلُهَا مُمْكِنَةً⁶⁷.
فَلَدَى هَؤُلَاءِ، كَمَا هُوَ الْأَمْرُ رَمَاعًا عِنْدَ كَانِطٍ، لَمْ يَعُدَّ لِلتَّضَادِّ بَيْنَ الْمَثَالِيَةِ وَالْوَاقِعِيَّةِ مَعْنًى
آخَرَ غَيْرَ الْمَعْنَى الْجَانِبِيِّ النَّسْبِيِّ عَلَى كُلِّ حَالٍ الَّذِي يَنْبَسِطُ عَلَى مُعْتَكَرٍ بَعْدَ "النَّشَابَةِ"،
إِذْ أَنَّ إِعْلَاءَ الْمَثَالِيَةِ وَالْوَاقِعِيَّةِ إِلَى مَرْتَبَةِ تَصَبُّحٍ فِيهَا إِحْدَاهُمَا أَوْ كِلْتَاهُمَا مَبْدَأً، لَنْ يَرَى
لَأَهْلِ الْفَنِّ [مَنْ بَعْدَ سِيزَانَ] وَلَا لِلْفَلَسَفَةِ [مَنْ بَعْدَ كَانِطٍ]، إِلَّا كَالنَّكُوصِ الْمَمِيتِ أَوْ،
حَسَبَ عِبَارَةِ نَيْتْشَةَ، كـ "تَصْغِيرَةٍ وَجْهَ لَا نَلُومَ صَاحِبِهَا" (*)، أَيْ كَخُلُجَةٍ احْتِضَارِ
عَالِمِ مَيُوتٍ، لَا كَانِبِلَاجٍ فَجَرٍ وَلَيْدٍ يَشْتَرِ بِعَالِمِ آتٍ.

وَلَكِنْ ارْتَبَاكَ صَالِمٌ عَلَى اتِّقَاضِهِ يَعْيشُ، بِاخْتِصَاصٍ عَنَ التَّوَاصُلِ مَعَ النَّبِيعِ،
مُسْتَعْفًا بِهَا عَلَى أَنَّهَا مِنْ "رَجْعِيٍّ" الْمَوَاقِفِ، لَمْ يُحْزَلْنَا، هِيَهَاتَ بَعْدُ، أَنْ نَرَى فِي
كَانِطٍ وَقَدْ أَحَقَّقَهُ بَتَارِيخُ "الْمَدَارِسِ"، ذَلِكَ لِلْعَمِيدِ الْمُعْتَزِلِ لِفَكْرِهِ كَانَ الْمُتَقَدِّمُونَ عَنْ
سُقْرَاطٍ لَهُ الْمَوْسِسِينَ. هَذَا حَتَّى وَإِنْ تَمَلَّكَ الْإِنْدَهَاشُ أَمَامَ كَانِطٍ الطُّوْدِ ذَلِكَ الرَّجُلِ

67- "إِنَّ الرَّسْمَ لَا يَرُومُ تَشْكِيلَ حِكَايَةٍ بَلْ إِنْشَاءَ حَدَثٍ تَشْكِيلِيٍّ" (بِرَاكٍ)
(*) - تَصْغِيرَةٍ وَجْهَ لَا نَلُومَ صَاحِبِهَا: "Grimace logique"، يَوْضَحُ السِّيَاقُ فِيمَا بَعْدَ أَنَّهُ مِنْ
لِلْمُضْحَكِ أَنْ تَرْجِمَ هَذِهِ الْعِبَارَةَ حَرْفِيًّا بِـ "تَصْغِيرَةٍ...مَنْطِقِيَّةٍ".

الذي سمّاه ألان(*) "نيتشه المسف"، وهو الذي قد بدأنا فعلاً، محتشمين، نتوحّس موهبته في التنبؤ، حين أطلق فيما أطلق، هذه الكلمات التي لم ير لها هو ذاته قوّة النفاذ وعمام المدي: "إننا نشهد أحداثاً لها من الغرابة ما يجعل تفسيرها محالاً وما ينفي عنها كلّ أساس إن نحن لم نقدر على وصلها عبر امتداد شاسع في الزمن بظواهر مثيلة لها كانت بلاد الإغريق لها مسرحاً. فيّين كانط و[المفكرين] الأليّتين... من المشابهات والمقارنات... ما يجعل الزمن الذي يساعد بين الأوّل والآخرين، في ظاهر الأمر، لا يكاد يكون في الحقيقة سوى مجرد غمامة"⁶⁸. ويضيف نيتشه خمسة عشر عاماً من بعد قائلا: "لعلّ الناس بعد بضع قرون سيرون ان كلّ المجد الذي بلغ إليه الفكر الألمانيّ قد بلغ إليه لما فتح من حديد شيراً بعد سرّ الوطن القديم... إننا نستحيل إغريقيّين يوماً فيوماً وكأننا بنتا أطيفاً تهلّنان(**) ولسوف نصبح يوماً - وفي ذلك مأمّلنا - إغريقاً لحماً ودماً"⁶⁹.

فإذا لم يكن على الكون والفكر أن يحقّقا تناغماً من خارجهما انطلائاً من قسم مصطنع مزعوم، فذلك لأنّ إصباح الفكر الذي بالشيد يهزج في قصيد بارمينيس، قد ظلّ، بصرف النظر عن سلسل الزمن، أقرب إلى فلسفة كانط وإلى الظوهرية علماً، من أيّ ميتافيزيقا أخرى. إلّا أنّ فكر بارمينيس لا يحتاج - كحاجة فلسفة كانط والظواهرية علماً - حتّى يلاقي طريق السبحانية وهي الكامنة فيه، إلى مشقّة المرور من "ثورة ثوريّية" ولا إلى ما كان استصداراً لهذه الثورة ونعني "الخزلة الظواهرية"(***) . إنّ هذا الفكر [فكر بارمينيس] هو بحال الكون المفتوح أو، إذا رُمنا تعبيراً آخر، فقرة البلج في بدّاءته ينبلج عندها كلّ فكر وكلّ قول فيضحيان بدورهما فكر الكون وقوله، إذ الكون ذاته محلّ أوجد مريك يستقدم نور المنبلج

(*) - Alain (اسم مستعار ل إميل شارتييه) من المدرّسين فلسفة في أوائل هذا القرن بفرنسا له فكر فلسفيّ محدود وربما حدّ بطابعه التدريسيّ المسطح.

68- راجع نيتشه: أحاديث ذات شجون، لاغتر في بيروت (بالألمانية) - فقرة 4.

(**) - تهلّنان : لا نبل يطبعنا إلى التحد ولكنّا ارغنا ليسر هذه اللقطة وتوافق صوتيتها مع الصوتيّة العربية وقد ترجمنا بها hellenisants.

69- راجع نيتشه : أعمال (بالألمانية) الفقرة 419.

(***) - الخزلة الظواهرية La réduction phénoménologique. راجع لسان العرب "والخزلة في الشّعر ضربٌ من زحاف الكامل سقوط الألف وسكون التاء من متاعلن، إلخ...

الظهور(*) قبل أن يقوى شيء على الانفصال عن شيء أي قبل أن يجيء إلى العالم عمل الموانع الذي تأتي به حاسمة هيبة الذاتية. أن يطل المرء إذا منبهرًا مُعْنَى بالإنبلاج على ما ينفك منبججا، قاب قوسين أو أدنى من جمى قد حُمِلَ إسم الكون الأبسط على إنجاز الكون، تلك هي الـ *Μοιρα* [مورا] أي القدر الذي تذكره الإلاهة على فاتحة القصيد على أنه قَدَرُ الغادين إلى الموت. وهو ذات القدر الذي يبقى مكيناً كله رابضاً في قولة هيراقليطس العجيبة في تفردها : *Ἀρχιβασις* [أركباسيس، الدنوّ] . أو ليس هذا الدنوّ الذي سمّاه هيراقليطس [في لغته هكذا] هو الحدث المفقود الذي مازلنا به نحيا والذي جاء كانط فأذكره ؟ ولكن، إن نحن استطعنا في نهاية المطاف أن نرآى بارمينيس على ضوء كانط، عند المقام الأوسط من هذا الدنوّ — بنفس المعنى الذي جعل راسين عند البعض منا يترآى على ضوء فاليري — فإننا نستطيع، عبر توجهه مقابل، أن نفهم على ضوء بارمينيس مدى المسافة التي بقي عندها كانط على دنوّه من بارمينيس ذاته، لا - طبعاً - كي نحدّد على أفق تاريخي موقع كانط بل لكي نحدّد لبارمينيس موقعه هو.

إنّ التناغم العميق بين النقد الكانطي والقصيد المتقدم عن زمن سقراط هو التناغم الذي حاولنا الإنصات إليه حياً لما تعرّفنا في عبارة تسوغلايش الألمانية [= في ذات الحين] عند كانط، على ما كان "استعادة" لعبارة *طو* أو *طو* الإغريقية. لكنّ هذا التناغم يبقى موصولاً بفارق جوهري، إذ في المبادلة بين الكون والفكر التي يذكرها النقد يقع القول مباشرة على الكون، بالمعنى الذي يقع فيه القول على الكون في عبارة بركلي الشهيرة أن هو [يكون] هو أن يكون مُذَرَكاً(**)، ولنا أن نقول أن كانط لا يرفث هذه القولة بقدر ما يحدّدها على البعد الذي تبقى فيه قابلة للتصديق، أي على البعد السبحاني. فإن نحن أعطينا لـ ما هو مُذَرَك المدى السبحاني (لا فقط مدى التجربة السيكلوجية)، أو مدى ما فوق السيكلوجي وهو مدى "وحدة الزائي (***) التآلفية أصلاً"، فإننا سنكون قد انتقلنا إلى مستوى النقد ذاته.

(*) - النور الظهير: عربنا بها *Lumière adverse*، مرجعنا في ذلك للمعنى القرآني في : "... وكأن الكافر على ربه ظهيراً" (الفرقان 55)، مثلاً.

(**) - عبارة بركلي باللاتينية: *esse est percipi*.

(***) - "وحدة الزائي التآلفية أصلاً"، الجملة لكانط وهي في نصّ بوفريه كما يلي: "L'unité originairement synthétique de l'aperception". قمنا إذا بترجمة *aperception* بـ "الزائي" لما

إن ما هو [كون] بمعنى الموضوعية على وجه النقد يبقى المذرك في جوهره لا ييسر إلا على مقل "التصور"، وهنالك، إن شئنا تعبيراً آخر، مقامه وتوضعه كموضوع (*) حيث يقاس على طرف للمبادلة المقابل عند مطرح التصور، وهو ما يستدعي معنى الوضع في الإغريقية (تيناي). ففي ما يطرح الموضوع عنده "تصوراً" كمستقر ثابت لما هو كون يتبقى أثر من مفهوم الأطروحة عند الإغريق (نيزيس) التي هي، في تظافرها مع الطبيعة [بالمعنى الإغريقي، فوزيس]، ظهور الشيء ذاته مباشرة في لاحجب البلج (أ-ليثيا)⁷⁰. لكن الأطروحة بالمعنى الكانطي لا تنجي أبداً إلا حيناً مؤثراً في مؤلف الطرح (**) وهو الذي فيه تمحي الظهور على وجه المشاهدة في أدنى محاذاة الحضور، لصالح الوصل الذي يربط ما بين تصورات عديدة أو ما بين عناصر مختلفة داخل ذات "التصور" في سياق الموضوعية. فالغلبة في "التصور" بالمعنى الكانطي ليست لومضة الأطروحة الحاطفة بقدر ما هي لوصل التأليف وفيه يتوفر، في نهاية الأمر، شرط الأمان الديكارتية الذي يستمد الفكر الحديث من تحقيقه صلاته والذي يبرر بسلطته التي لا تنزع أبداً كل توجهات هذا الفكر. هذا الشرط هو الشعور بالذات إذ التأليف والشعور بالذات مفهومان على طرفين من مبادلة واحدة تظهر في كل "تصور" طبيعته على جوهرها كـ "استحضار مستعاد" (***) وتقرّر التأويل الحديث الذي يجعل كون الكائن صينو موضوعية الموضوع. وحتى نعرف الجدلية الهيكلية، وهي التي تبقى وحدها فلسفة الشعور بالذات نقول إن معها تمت الغلبة للتأليف في تعاقب مراحلها وهو يُقيم في إحكامه مستمر أحيان الإمتلاء المؤثر بالموضوعية.

في صيغة تفاعل من علاقة مبادلة ثم خاصة لأن مادة رأى تغطي في لغتنا كل مجال الإدراك من أبسط مستوى الفيزيائيولوجي حتى رؤية الفكر والنظر والحدس والإبصار والبصرة الإلاهية وهي للمعاني التي حملها نقد العقل الخالص هذا المفهوم العصي.
(*) في هذه الفقرة اعتبارات لغوية فيلولوجية استندت ألفاظاً إنجليزية ولأمانة أهرنا درها في النص معنى: مقامة: ison standing؛ توضعه كموضوع: Gegen-Stand؛ مطرح التصور: Vor-Stellung؛ المستقر الثابت لما هو كون: Gestellsein.
70 - بالمعنى الذي مازلنا نسبي به القضاء فضاءً والموضع موضعاً والموقع موقعا في مدينة أو في بلاد ما هو ما يشير إلى دلالة أغنى بكثير من مجرد تحديد الحيز المكاني.
(**) - مؤلف الطرح syn-these.
(***) - استحضار مستعاد: re-présentation.

لكن ما من شيء أبعد عن تحديد الحقيقة على هذا النحو، أي على طرف المبادلة مع الشعور بالذات، من صيغة انغلاق الـ αληθεια [أليثيا] في قصيد بارمينيدس. ففي البيت الشهير الذي يبين الكون والفكر كلاهما في بُعد ما هو، لم يقع القول على الكون كما في نقد العقل الخالص بل على الفكر، إذ لم يصدر قولٌ عن الكون أنَّ بتحديدده سيُستجابُ لمأمون الشعور بالذات، بل قيل إن "الفكر" لا يجيء إلا ليستجيب لما أنفتح من ملكوت الانبلاج الذي هو ذات ملكوت الكون.

يوضّح حيثُ البيت 34 من الشذرة الثامنة بيت الشذرة الثالثة المنفرد حيث شُعّت تسمية الكون [في خامسة البيت 34] قائلة بصريح القول أن الـ νοειν [نواين، أي فعل فكر] هو ما يَصُوبُ إليه (ουνεικειν، أونايكاين) كلّ فكر، أي ما هو كون. يؤكد بارمينيدس إذن على أنَّ الـ νοειν [نواين، فعل فكر] ليس إلا تلبية الوفاء لما استدعاه به الكون، فبات كمن به مسٌّ من الإنهيار عند المنبلاج الذي هو قدره [Μοιρα، مويرا] الأخص. بإيجاز شديد نقول إنَّ المشروع الحديث أي مشروع الحقيقة وهي تظاُنرُ مع الشعور بالذات هو عكس ما جرى فيه قَلْبَرُ الحقيقة في ما انتسبت إليه التجربة الإغريقية. ثم إنَّ غَوَلَ الـ νοειν [فعل فكر] والـ εἶναι [إيناي، كائن] في علاقة المبادلة بينهما، وإنَّ لم يُجاوز مسحةً من فارق بسيط تكاد لا تُدرك، فإنّه على قدر هذه المسحة الفارقة ربّما يُقاس ما هو جوهرِيّ. ذلك ما عرفناه في قصيد لريلكه حيث نرى: إنَّ الجسارة التي تميّز بين الإنسان المفكر والمرء البسيط ليست إلا "ما يُوازنُ نَفْسَ به" (*). لكن هذا "النفس" وإن لم يكن بدوره سوى "نفسٍ إلى عدم" (**) فهو ذاته "نفخُ الألوهية المتوحد" (***) حسب قوله تراكل. وإنّا لنهوي حتما، إن نحن أقصينا عنه، إلى خلاء اللامبالاة ورتابتها. هكذا يضحي الإنسان مباشراً عند νοειν [نواين، فعل فكر] بارمينيدس متعهداً بما هو كون ولما تنزل أطروحة الكون قيد القبول، مستقصية عما يحفز بها إلى التواصل أي عما يولجها في طمانينة التأليف. إنَّ الأطروحة وقد أومضت من قلب القصيد لتَهَبَ فتتفيض عنها ما

(*) - بالألمانية في النص: *Um einer Hauch Wagender*.

(**) - بالألمانية في النص: *Ein Hauch um nichts*.

(***) - بالفرنسية ثم بالألمانية في النص: *Gottes einsamer* خلافاً لما فعل بؤفريه الذي ترجم wind و Hauch بلفظة واحدة (souffle) رأينا ثبات الفارق بين ما هو نفس (الإنسان) وما هو نفخ (الإله).

في اللاكون من مُتَعَدِّم العيش، كقائدة كيداً عسا في الـ δοκουντα [دوكونطا،
الظاهرات] من لَهِس، عند صراع الأصول الذي يتقَضُّ قَدْرًا علينا.

"يقى المرء في همٍّ بالكائن، عاطلاً حبيسا داخل انبلاج الكائن، عمولاً إذا به،
يحيا على ما شاء له مَوْرُهُ(*)"، مندهشا عند قنته، ذلك هو كون الإنسان جوهرًا في
عصر الجدل الإغريقي. وحتى يحقِّق إنسانٌ جاء على هذا الجحىء جوهره لابد له وأن
يتلقَّى (λεγειν، ليغايين) ما أتبلج من منبلحه هو، وأن يعصمه (σωζειν، سوكزايين)
وأن يحفظه في تقبله، وأن يظلَّ مع ذلك كله معرضاً لهواتك الملح (αληθευειν،
أليثوايبن).⁷¹ تحدّد هذه الكلمات عند هايرغر⁷¹ موقع قصيد بارمينيس ذاته أي القَدَر
(Μοιρα، مويرا) عند الإغريق.

ولكن، ولئن غدا التواصل مع الإغريق حيًّا متجددًا في عمل كانط فإن كانط
يبقى بعيداً جداً عن بارمينيس. لقد سدّد كانط، لا محالة، البصر صوب بارمينيس في
رؤية حملته إلى أبعد مما وصلت إليه تقدّمية التنوير(**) التي خبرها ميلاً في نفسه وعن
براءة منه. لكنّه وعند شدّة التقصّي نحو مقبل الزمن، تبقى مسألة الميتافيزيقا الحديثة
الأساسيّة سائدة عنده، وهي المسألة التي تجعل للشعور بالذات سلطانا على الكون
والتي ستصبح، بعد تحويل الخلود داخل الفلسفة الجديدة، ومع هيغل، مسألة المطلق.
ولكنّ ألا نستطيع أن نتعرف، عند تحويل الخلود هذا، على ما سمّاه هايدغر "النسيان
للطرد لما تجاسر كانط على مواجهته فاتحاً"؟ أو ليس هذا هو العودُ الأحمد لما ظنّلت
تتخلّص منه، في سكون، استعادةُ الأصول التي ما فتئت تعطي النقد فتوتّه البادعة؟
ففي سرّ التواصل بين النشيد ورجع النشيد الذي هو التاريخ تبقى المسألة في أن يكون
العزم.

ربّما تكون بنية كلِّ فلسفةٍ ممكنة - حسب ما تنبأت به قولة عبقرية لشيغلنغ -
قد تقرّرت مسبقاً في أشعار هوميروس وعند بدّاعة التعارض فيها. إلياذة وأوديسة :
تلك هي الفلسفة كلّها. ولربّما جاءت إلينا فلسفةٌ وهي في تكاملها، على رِسل

(*) - المُرّر: ترجمنا بها في هذا السياق لفظة *contrast* الفرنسية (الألمانية *Oegensatz*) راجع لسان
العرب: "... ومارحور مورا إذا جعل يذهب ويحيى ويتّدد. قال أبو منصور: ومنه قوله تعالى:
يَوْمَ تَمُورُ السَّمَاءُ مَوْرًا وَسِيرُ الْجِبَالِ سَيْرًا قال في الصحاح: موج موحاً، الخ..."

71 - راجع هايدغر: شعاب ... (بالألمانية) ص 83-84.

(**) - بالألمانية في النصّ: *Aufklärung*.

الأوديسة بينما تظلّ الإلياذة حاضرة ميتافيزيقياً فيها على إضمار مستمرّ. كذلك هي المنظومة الهيفلية. ولربّما أيضاً ظلّت فلسفة أخرى قيّد الإبحار على تحفّز الإلياذة وإيقاعها: ألاّ فلتنصت إلى بارمينيدس !

حان الوقت لأن نُسلم القول للشاعر وأن نترك الفرصة للقارئ كي يواجه وحده بقية الألغاز التي ستشدّ انتباهه وقد زخر بها النصّ. يكفي أن باشرنا بحث مسألتين اثنتين وهما اللتان بقيتا محلّ التنازع الأشدّ عبر التاريخ. عسى أن يُمْكِن تأمل ضافٍ في هاتين المسألتين من تذكّر أصدق لعلاقتنا مع الإغريق، وعسى أن يُوفّق هذا التذكّر في أن يجعل القول الذي يتحدّث إلينا منذ بارمينيدس والذي يسمّاع فيه الفلاسفة دون أن ينصتوا إليه هو، قولاً أبلغ مقالاً. ربّما عندئذ سنعلم إنّ هذا التذكّر لم يكن تراجعاً، بل لم يكن ربّما إياب عالم على هذا النحو انطلاقة من "ماضيه"، وكما رأيناه عند كانط، سوى ما يصبح لية المهجرة من جديد.

نقرأ في قصيد هلدلين قوله :

لغزٌ هو، ما هو صافٍ قد انبجس
لا يكاد يّباح، حتّى للشّعْر، أن يكشفه(*)

تشير هذه الكلمات إلى منبع نهر. إلّا أنّ قصيداً آخر [هلدلين] يقول إنّ على النهر ذاته أن يصبح حديثاً، أي أن يعرض علينا الإشارة التي ينعطف المعنى بها حتّى يصل إلينا، إذ الإشارة ليست خارج المعنى بل هي المعنى ذاته في اقتضابها ولغزها، ولا يكون المعنى في لغز الإشارة مبهما بل هو طيّ الغفلة، تصديقاً لما قاله براك الهيراقليطي من "إنّ الناس تستغلّه [أي المبدع] دون أن تعرف أنّه هو". هكذا يتوارى في حماء المضيء حيث شذراته المفكّكة قصيدٌ بارمينيدس وقدّرنا أن نعيش على غفلتنا عنده، إذ أنّ ما هو مقضى به على غير علم منا يبقى القدر إغريقياً (Μοιρα)، مويرا) وهو الذي لم تنته من الوفاء له بالدين، وهو الذي يحمل أيضاً اسم التاريخ. فالتاريخ ربّما لا يكون في "تعاقب الأحداث" بقدر ما هو فحاة الأصل المتفرّدة لا

(*) - أبيات هلدلين مثبتة أيضاً بالألمانية داخل النصّ:

Ein Tatel ist Reinent sprungenes. Auch

Der Gesang kaum darf es enthüllen

يفتأ حثيثها إلى المُقبل يززع في صمته سَكينة "آئذ" الظاهرة. وما ذلك الصَّمَت إلَّا الدَّنْو في تَوَدِّة "خُطى الحمام" الذي أنصت إليه، من بين أوائل المنصتين، زرادشتُ نيتشه. أو هل أذنت الساعة حتَّى نكون نحن أيضاً المنصتين؟ أو هل كان من باب الصدفة حقاً أن نكتشف من جديد غريزة فيلسوف قُتِي [ناقل القصيد إلى الفرنسية] يتمي إلى الغرب العتيق، الطريق الذي يؤوب بنا إلى بارمنيدس، في الحين الذي بدأ عالمنا فيه يختبر لَبسه كمسألة متأخرة؟ قد تتلامس الأطراف النقيضة، لكن لا شيء أبعد من شيء كتباعد الإكتئاب عند المغيب من معراجنا مع هذا القصيد نحو مشارف الفلق.

بارمينيدس "الغامض"

يُحدثنا أفلاطون في *محاورة السفسطائي* عن نازحين يتسبون إلى "قبيلته اليونانية"¹ هربوا، حين احتلّ الفرس الميديون بلادهم ومدينتهم الجميلة الأملية فوقيا، فأسسوا على السواحل الجنوبية من البلاد الإيطالية الحالية مستقلة بمدينة أيلة ومدرسة فكرية بها عُرفت بالمدرسة الإيلية (أو الأليانية).

يختلف المؤرخون والشرّاح القدامى والمحدثون في تحديد حقبة الأرج في حياة بارمينيدس (544 - 560 ؟) ويشتدّ الخلاف خاصة في منزلة هذا المفكر من أكسينوفنس : هل كان فيلسوفنا تلميذا له، فيكون أكسينوفنس إذا هو مؤسس مدرسة التوحيد الأولى في الفكر "الذنيوي" أم هل هو العكس؟ ويميل كلّ من أفلاطون وأرسطو إلى الرأي الأول²، بينما ينهب الباحث المحدث كارل رابنهاردت إلى التشديد على أن بارمينيدس هو الذي أثار في فكر أكسينوفنس ويجعله سابقا لهيراقليطس؛ بينما يصرّ أغلب المؤرخين منذ ديوجانس الأيرسي³ على فكرة المعاصرة بين فيلسوف الثبوت (بارمينيدس) وفيلسوف الصيرورة والتحوّل الدائم (هيراقلطس) وهو ما سهّل في التأريخ للفلسفة اعتبار أنبذقلس الأغرحنطي، صاحب "النظرية" التي ستوفّق بين هذين الفيلسوفين.

1 - *محاورة السفسطائي* 242 د.

2 - أفلاطون، نفس المرجع، أرسطو: *ميتافيزيقا* أ، 5، 986 ب 21.

3 - ديوجانس: *تراجم [الأعلام]* 9، 21.

جاءتنا التذرات البارمينيدية، مائة وخمسون بيتاً خماسية المقاطع (Hexamètres) من عديد المصنفين والشرّاح الإغريق القدامى، على هذا النحو (وقد يجيى النصّ ذاته من حافظ آخر غير الذي أثبتناه، ولكنّ من ثبته هو الضامن لصحة الشذرة المتقولة عند مؤرخي الفلسفة).

سكستوس أميريقيوس : الشذرات 1 ، 6.

أفلوطين : الشذرة 3.

أبرقلس : الشذرتان 2 ، 5.

كلميائخوس الإسكندري : الشذرتان 4 ، 11.

مصادر متعددة : الشذرتان 7 ، 9.

ماليسيوس، أرسطو، سمبليسيوس : الشذرة 8.

سمبليسيوس : الشذرات 10 ، 12 ، 13 ، 19.

أفلاطون : الشذرة 14.

فلوطارخس : الشذرتان 15 ، 16.

أرسطو : الشذرة 18.

جالينوس الطبيب : الشذرة 17.

القصيد

I

Ἴπποι ταί με φέρουσιν, ὅσον τ' ἐπὶ θυμὸς ἱκάνοι,
πέμπον, ἐπεὶ μ' ἐς ὁδὸν βῆσαν πολύφημον ἄγουσαι
δαίμονος, ἣ κατὰ πάντ' ἄστυ φέρει εἰδότα φῶτα·
τῇ φερόμην· τῇ γάρ με πολύφραστοι φέρον Ἴπποι
ἄρμα τιταίνουσαι, κοῦραι δ' ὁδὸν ἡγεμόνευον.

Ἄξων δ' ἐν χνοίῃσιν ἱεὶ σύριγγος αὐτὴν
αἰθόμενος — δοιοῖς γὰρ ἐπείγετο δινωτοῖσιν
κύκλοις ἀμφοτέρωθεν —, ὅτε σπερχοίατο πέμπειν
Ἥλιάδες κοῦραι, προλιποῦσαι δώματα Νυκτός,
εἰς φάος, ὥσάμεναι κράτων ἅπο χερσὶ καλύπτρας.

1

هزّنتي الجيادُ تحملني إلى أقصى ما يهفو إليه قلبي، حين قادتني
على الطريق الخصبه بوخى من الآلهات، تمتدُّ مختزقةً المدائن كلّها،
حاملةً المرء الذي يعلم.

على الطريق تلك حُمِلت، وعليها قادتني حذرات العاديات
سائسات عربيّ تَسْبِقُهَا الصبايا هاديات¹.

وكان محور العربة متقدّماً عند القَيْنِ يبعث بأنّة الزمار وقد
أطبقت العجلتان عليه من الجهتين، عندئذْ هَبَّت بنات الشّمس
يسارعن إلى النّور ركضاً، تاركات وراءهنّ منازل الغسق، حاسرات
خُمْرهنّ سافرات.

١ - يرى سكستوس أمبريقوس أنّ هناك رمزيّة في هذا المشهد الذي يريتنا مسافرا على عربت المظلمة في الفوارس من
الأهواء التي "تهزّ" الإنسان إلى ما في الرّوح من أبعاد لاعتقاليّة، أمّا النجد الذي تهدي إليه الصبايا الشاعر فهو
نهج النظر والعقل.

Ἐνθα πύλαι Νυκτός τε καὶ Ἡματός εἰσι κελεύθων,
καὶ σφας ὑπέρθυρον ἀμφὶς ἔχει καὶ λάινος οὐδός·
αὐταὶ δ' αἰθέριαι πλῆνται μεγάλοισι θυρέτροις·
τῶν δὲ Δίκη πολύποινος ἔχει κληῖδας ἀμοιβούς.

Τὴν δὴ παρφάμεναι κοῦραι μαλακοῖσι λόγοισιν·
πεῖσαν ἐπιφραδέως, ὥς σφιν βαλανωτὸν ὀχῆα
ἀπτερέως ὥσειε πυλέων ἀπο· ταὶ δὲ θυρέτρων
χάσμ' ἀχανὲς ποίησαν ἀναπτάμεναι πολυχάλκους
ἄξονας ἐν σύριγγιν ἀμοιβαδὸν εἰλίξασαι

γόμοις καὶ περόνησιν ἀρηρότε· τῇ ῥα δι' αὐτέων
ἰθὺς ἔχον κοῦραι κατ' ἀμαξιτὸν ἄρμα καὶ ἵππους. —

Καὶ με θεὰ πρόφρων ὑπεδέξατο, χεῖρα δὲ χειρὶ
δεξιτερὴν ἔλεν, ὧδε δ' ἔπος φάτο καὶ με προσηύδα·
ὦ κοῦρ' ἀθανάτοισι συνάορος ἡνιόχοισιν,

- 25 Ἴπποις ταί σε φέρουσιν ἱκάνων ἡμέτερον δῶ,
χαῖρ', ἐπεὶ οὔτι σε μοῖρα κακὴ προὔπεμπε νέεσθαι
τῇνδ' ὁδόν — ἧ γὰρ ἀπ' ἀνθρώπων ἐκτὸς πάτου ἐστίν —
ἀλλὰ θέμις τε δίκη τε. Χρεὼ δέ σε πάντα πυθέσθαι
ἡμὲν Ἀληθείης εὐκυκλέος ἀτρεμέος ἦτορ.

ἡδὲ βροτῶν δόξας, ταῖς οὐκ ἐνὶ πίστις ἀληθής.
Ἄλλ' ἐμπης καὶ ταῦτα μαθήσεται, ὥς τὰ δοκοῦντα
χρῆν δοκίμως εἶναι διὰ παντὸς πάντα περῶντα.

ها هنا الأبواب المفضية إلى مسالك الغسق والنور قد رُكبت بين
الجافِ علاها وعتبةٍ من صخر أسفلها، شاهقةٌ في الأثير أبواباً ذات
شديد العُمد، ملكت مفاتيحها، ذاتَ المثاني، ربّةُ العدل من لها صارم
المقادير.

ما أن الصبايا فتّنها بعذب الكلام حتّى أقنعنها احتيالاً فأزاحت
من على الأبواب موثق أقفالها. ففحّت الأبواب وأبانت فضاءً فاغراً
بين الدفتين، ثم دارت مرتدةً على مفاصلها المزينة بالنحاس،
المشدودة بالأوتاد والأرتاج، وها أشرفت من خلال الفجوة كبرى
الأبجاء فانطلقت عليها الصبايا يقدن العربة والخيول.

وتلقّني مرحبةً الإلهة فأخذت يميناي في يدها ووجهت لي
كلامها تقول: آيها الفتى، يا من يرافقك السائسون المخلدون، يا
من ركبت هذه الجياد التي هزّتك فبلغت مقامنا، سلاماً.

فما هو بمصيرٍ نحس عدوّ هذا الذي هداك الطريق (طريقٌ قد
تجنّبت سبيل الإنس)، بل قادتك ربّنا العدل والقضاء الحقّ. عليك أن
تضحى عليمًا بكلّ شيء، أن تضحى عليمًا بصُلب الحقيقة الذي لا
رجفة فيه، كرةً أتمّ. عليّ أن أجعلك عليمًا كذلك بما يظّاهرُ ظنوناً،
على مرآى من الغادين إلى الموت، حيث لا شيء. بطمئنٌ إليه.

أيّ نعم، تعلّم كذلك أنّ على الاختلاف الذي يظّاهر أن ينشر
حضوراً يستحقّ القبول وقد مدّ سلطانه على كلّ شيء.

II

Εἰ δ' ἄγ' ἐγὼν ἔρέω, κόμισαι δὲ σὺ μῦθον ἀκούσας,
αἴπερ ὁδοὶ μοῦναι διζήσιός εἰσι νοῆσαι·
ἢ μὲν ὅπως ἔστιν τε καὶ ὥς οὐκ ἔστι μὴ εἶναι,
Πειθοῦς ἔστι κέλευθος — Ἀληθείη γὰρ ὀπηδεῖ —,
ἢ δ' ὥς οὐκ ἔστιν τε καὶ ὥς χρεῶν ἔστι μὴ εἶναι,
τὴν δὴ τοι φράζω παναπευθέα ἔμμεν ἀταρπὸν·
οὔτε γὰρ ἂν γνῶις τό γε μὴ ἔδν — οὐ γὰρ ἀνυστόν —
οὔτε φράσαις·

III

... τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι.

IV

Λεῦσσε δ' ὁμῶς ἀπερόντα νόῳ παρεόντα βεβαίως·
οὐ γὰρ ἀποτμήξει τὸ ἔδν τοῦ ἐόντος ἔχεσθαι
οὔτε σκιδνάμενον πάντῃ πάντως κατὰ κόσμον
οὔτε συνιστάμενον.

وها أني سأتكلم. فلتصغ أنت إلى كلماتي ولتحفظها.
 سأحدثك عن النجدين الوحيدين السالكين إلى البحث.
 فالنجد الأول - أي كيف أنه هو، وأن ليس في الإمكان أن هو لا
 يكون - هي الطريق المأمون، إذ هي تتبع الحقيقة.
 أما النجد الثاني - أي أن هو ليس هو وأن اللاكون كائن
 ضرورة - فإنني أقول إنه سبيل قد خلا مطلقاً مما يؤمن به. إذ لا قدرة
 للمرء على معرفة ما ليس هو - فلا منفذ من ذلك ممكناً - كما لا
 قدرة على صوغه في قول.

... إن ما هو، هو فعلٌ فكرٍ وكونٌ في آن².



أما ما يظلل بظهر الغيب فعليك أن ترى فيه عند التفكير،
 وبالرغم من كل شيء، حضوراً صليداً. فإن الفكر لن يقطع ما هو
 عن التحامه بما هو أن كان ذلك بإخلاده إلى التمزق في تبدل كلي
 شامل بالنسبة لنظامه هو، أم لكي يستجميع ذاته (من الخارج)

² - يذهب لغاوطن إلى تفسير أكثر بساطة ويرى أن بارمينيس ذهب إلى القول: "إن هو" و"كون" والفكر أمر واحد.

V

Ξυνὸν δέ μοί ἐστιν,
ὀππόθεν ἄρξωμαι· τόθι γὰρ πάλιν ἵξομαι αὖθις.

VI

Χρὴ τὸ λέγειν τε νοεῖν τ' ἐὼν ἔμμεναι· ἔστι γὰρ εἶναι,
μηδὲν δ' οὐκ ἔστιν· τά σ' ἐγὼ φράζεσθαι ἄνωγα.
Πρώτης γάρ σ' ἀφ' ὁδοῦ ταύτης διζήσιος <εἵργω>,
αὐτὰρ ἔπειτ' ἀπὸ τῆς, ἣν δὴ βροτοὶ εἰδότες οὐδέν
5 πλάττονται, δίκρανοι· ἀμηχανίη γὰρ ἐν αὐτῶν
στήθεσιν ἰθύνει πλακτὸν νόον· οἱ δὲ φοροῦνται.
κωφοὶ ὁμῶς τυφλοὶ τε, τεθηπότες, ἄκριτα φῦλα,
οἷς τὸ πέλειν τε καὶ οὐκ εἶναι ταῦτόν νενόμισται
κοῦ ταῦτόν, πάντων δὲ παλίντροπὸς ἔστι κέλευθος.

سيان عندي من أين أبدأ. فأني من جديد هاهنا سأقبل
راجعة.

لابد أن تقرطاً مفكراً إن من الكائن الكون. كونٌ هو فعلاً
في حين أنّ العدم ليس³. ذلك ما أهيب بك أن تعتبر. جذبك قبل
كلّ شيء عن سبيل البحث تلك، ثمّ وعن تلك الأخرى حيث
الغادون إلى الموت، أولئك الذين لا يعلمون، يتخذون لهم وهمًا
لأنهم هامتان في رأس.

ذلك لأنهم لا حول لهم، تحيش في صدورهم روحهم الزائفة،
فينقادون صمًا عميًا يعمهون، جموعًا حيرى ترى ما تُرى وليس، وما
هو هو وما ليس هو سيان يقرّان القول حكمًا. ألا إنّ السبيل التي
يسلكون جميعهم، ولا استثناء، غيبة تيه⁴.

3- ليس يدون اسم ولا يحتر راجع لسان العرب: "قال الخليل وأصله لا أيس.
منه لينة والزقت اللام بالياء... وفي الحديث أنه [أي الرسول] قال لزيد الخليل ما وصفت لي
أحد في الجاهلية فرأيت في الإسلام (لا رأيت) دون الصفة ليسك، أي لا أنت... - ومن الشعراء من
جعلها إسمًا وأعرّبها ودليل ذلك قول العرب إيتني به من حيث أيس وليس، وحيء به من أيس وليس
أي من حيث هو وليس هو..."، لسان العرب، ص 211 - 212... "لم تستعمل أيس إلا في هذه
الكلمة وإنما معناها كمعنى حيث هو في حال الكينونة والوجد..." نفس المرجع، ص 20 ج 6.
4- نفس المعنى - الأعراب - نفس التوكية المغربية والآية: "... حُسمٌ، بُكُهم، عُمي فهم لا يرجعون"
(البقرة 18)

VII

Οὐ γὰρ μήποτε τοῦτο δαμῇ εἶναι μὴ ἐόντα·
ἀλλὰ σὺ τῆσδ' ἀφ' ὁδοῦ διζήσιος εἵργε νόημα·
μηδὲ σ' ἔθος πολύπειρον ὁδὸν κατὰ τήνδε βιάσθω,
νωμᾶν ἄσκοπον ὄμμα καὶ ἠχῆσσαν ἀκουήν
καὶ γλῶσσαν, κρῖναι δὲ λόγῳ πολύδηριν ἐλεγχον
ἐξ ἐμέθεν ῥηθέντα.

VIII

Μόνος δ' ἔτι μῦθος ὁδοῖο
λείπεται ὥς ἔστιν· ταύτῃ δ' ἐπὶ σήματ' ἔασι
πολλὰ μάλ', ὥς ἀγέννητον ἐὼν καὶ ἀνώλεθρόν ἐστιν,
ἔστι γὰρ οὐλομελές τε καὶ ἀτρεμές ἡδ' ἀτέλεστον·
οὐδέ ποτ' ἦν οὐδ' ἔσται, ἐπεὶ νῦν ἔστιν ὁμοῦ πᾶν,
ἐν, συνεχές· τίνα γὰρ γένναϊν διζήσεται αὐτοῦ ;
πῇ πόθεν αὐξηθέν ; οὐτ' ἐκ μὴ ἐόντος ἑάσσω
φάσθαι σ' οὐδὲ νοεῖν· οὐ γὰρ φατὸν οὐδὲ νοητόν
ἔστιν ὅπως οὐκ ἔστι. Τί δ' ἂν μιν καὶ χρέος ὥρσεν
ὕστερον ἢ πρόσθεν, τοῦ μηδενὸς ἀρξάμενον, φῦν ;
οὕτως ἢ πάμπαν πελέναι χρεῶν ἐστιν ἢ οὐχί.

Οὔτε ποτ' ἐκ πῇ ἐόντος ἐφήσει πίστιος ἰσχύς
γίγνεσθαι τι παρ' αὐτό· τοῦ εἵνεκεν οὔτε γενέσθαι
οὐτ' ὀλλυσθαι ἀνῆκε Δίκη χαλάσασα πέδῃσιν,

لن يُقوى، محالٌّ، على إخضاع الكون لسلطان الاختلاف في ما ليس؛ جد بفكرك عن طريق البحث هذه ولا تقودنك قسراً في هذا المسلك العادة ذات ثريّ الفتون، حيث تجتهد العين كي لا ترى وتكون الأذن ملأى صخباً، ويكون لسانٌ، إلاّ أنّه يُقيّم مقالتي التي يوحيكها كلامي بالتفكر في الحاجة .

8

لم تبق إذاً سوى طريق واحد يمكن أن تتكلم عنها : [إنّه] هو، وعلى هذه الطريق آياتٌ كثرٌ تبين أنّه إذ لم يولد فهو لا فان، مُصمتٌ هو، أتمّ هو، أقرّ ولا حدّ؛ لم يكن قبلٌ ولن بعدٌ يكون، فهو هو في آن، تمام كَلّه، أحدٌ صمدٌ، وأنّى له أن يلد ؟ كيف ومن أين يأتيه التزايد ؟

أنا لا أُجير لك أن تقولها مفكراً إنّهُ يوتى ذلك ممّا ليس هو، إياك أن تقولها أو أن تفكر في صيغة تجعله ليس هو، فأنيّ لزومٌ يجيء به إلى الكون بعد الحين أو قبله لو أنّ جاء من لا شيء ؟ إذاً لا بدّ من أنّه هو إطلاقاً أو ليس البتّة.

ثمّ لا يمكن أبداً لذي راسخ الاعتقاد أن يسلم بأنّ ممّا هو، على صيغة ما، يأتي شيء فيضحي له كفوا. ذلك لأنّ ربة العدل لا تُجيزُ مهما وهن عقلاً منها، أن يلد هو ولا أن يفنى، بل أن يحفظ

ἀλλ' ἔχει· ἡ δὲ κρίσις περὶ τούτων ἐν τῷδ' ἔστιν·
ἔστιν ἢ οὐκ ἔστιν· κέκριται δ' οὖν, ὥσπερ ἀνάγκη,
τὴν μὲν ἔαν ἀνόητον ἀνώνυμον — οὐ γὰρ ἀληθής
ἔστιν ὁδός — τὴν δ' ὥστε πέλειν καὶ ἐτήτυμον εἶναι.
Πῶς δ' ἂν ἔπειτα πέλα τὸ ἐόν ; πῶς δ' ἂν κε γένοιτο ;
εἰ γὰρ ἔγεντ', οὐκ ἔστι, οὐδ' εἴ ποτε μέλλει ἔσεσθαι.
Τῶς γένεσις μὲν ἀπέσβεσται καὶ ἄπυστος ὄλεθρος.

Οὐδὲ διαιρετόν ἔστιν, ἐπεὶ πᾶν ἔστιν ὁμοῖον
οὐδέ τι τῇ μᾶλλον, τό κεν εἴργοι μιν συνέχεσθαι,
οὐδέ τι χειρότερον, πᾶν δ' ἐμπλεόν ἔστιν ἐόντος.
Τῷ ξυνεχές πᾶν ἔστιν· ἐὼν γὰρ ἐόντι πελάζει.

Αὐτὰρ ἀκίνητον μεγάλων ἐν πείρασι δεσμῶν
ἔστιν ἀναρχον ἄπαυστον, ἐπεὶ γένεσις καὶ ὄλεθρος
τῇλε μάλ' ἐπλάχθησαν, ἀπῶσε δὲ πίστις ἀληθής.
Ταῦτόν τ' ἐν ταύτῳ τε μένον καθ' ἑαυτό τε κεῖται
χοῦτως ἔμπεδον αὖθι μένει· κρατερὴ γὰρ Ἀνάγκη
πείρατος ἐν δεσμοῖσιν ἔχει, τό μιν ἀμφὶς ἐέργει,
οὐνεκεν οὐκ ἀτελεύτητον τὸ ἐὼν θέμις εἶναι·
ἔστι γὰρ οὐκ ἐπιδέες· μὴ ἐὼν δ' ἂν παντὸς ἐδεῖτο.

البقاء، إذ الخيار الأوحد يظل: إمّا أنه هو وإمّا ليس. فلزم لزومًا أن تعزم فتعرض عن الطريق الأولى إذ عندها الفكر محالّ ومحالّ عندها إطلاق إسم - إنها ليست طريق الحقيقة - بل هي الأخرى طريق الحضور والحقيقة. أتى لما هو، أن يغدو واجب الكون؟ وأتى له أن يولد؟ فلو عنّ له أن يولد لما بقي هو، وليس يبقى هو لو وجب أن يأتي يومًا إلى كون. ألا قدّ أفل التكوين وخرج عن المطلب الفناء.

وما هو إلى التقاسم بمنصاع، إذ هو تامّ محض، فلا تكاثر يؤتاه يحرمه إحكامه، ولا نقصان، بل كلّ أتمّ ملؤه كون. ذلك أنّه كلّ تامّ صمد لأنّ كون يتكافؤ وكون.⁵

ثمّ أنّه مكين في حدود متين الوشائج، لا بدء ولا كفّ، وقد أجلينا بعيداً كلّ تولّد وكلّ تهافت حيث دحرهما الإيمان المقام حقيقة.

هو باقٍ ثمة على عين حاله، ثمة هو، في عين ذاته، ثبوت رسوخ في عين الوضع.

ذلك أنّ القاضية القدّارة نشدّه إلى عقالات الحدّ الذي يضمّه من كلّ صوب. من أجل ذاك قضى الأمر بأنّ ما هو لا يفتقر إلى الحدّ إذ لا فغر فيه ولو لا أنّه هو لافتقر إلى كلّ ما يُفتقر إليه.

ولئن بات سيّان فعلٌ فكر وما يصوّبُ إليه فعلٌ فكر، فبدون الكون الذي قام هو فيه قولاً لا يمكنك أن تجد فعلَ فكر قطّ. إذ لا

5- كلّ هذه المعاني وما تلاها جاءت أوجز وأكمل في سورة الإخلاص، السورة الوحيدة التي تحمل اسماً لا يوجد لفظاً داخلها..

Ταυτόν δ' ἐστὶ νοεῖν τε καὶ οὐνεκεν ἐστὶ νόημα.
Οὐ γὰρ ἄνευ τοῦ ἐόντος, ἐν ᾧ πεφατισμένον ἐστίν,
εὐρήσεις τὸ νοεῖν· οὐδ' ἦν γὰρ <ἧ> ἐστὶν ἢ ἐσται
ἄλλο πάρεξ τοῦ ἐόντος, ἐπεὶ τό γε Μοῦρ' ἐπέδησεν
οὐλον ἀκίνητόν τ' ἔμεναι· τῷ πάντ' ὄνομ' ἐσται,
ὅσσα βροτοὶ κατέθεντο πεποιοότες εἶναι ἀληθῆ,
γίγνεσθαι τε καὶ ὀλλυσθαι, εἶναι τε καὶ οὐχί,
καὶ τόπον ἀλλάσσειν διὰ τε χρόα φανὸν ἀμείβειν.

Αὐτὰρ ἐπεὶ πεῖρας πύματον, τετελεσμένον ἐστὶ
πάντοθεν, εὐκύκλου σφαίρης ἐναλίγκιον ὀγκῷ,
μεσσόθεν ἰσοπαλὲς πάντῃ· τὸ γὰρ οὔτε τι μεῖζον
οὔτε τι βαιότερον πελέναι χρεόν ἐστι τῇ ἢ τῇ.
Οὔτε γὰρ οὐκ ἐὼν ἐστὶ, τό κεν παύοι μιν ἱκνεῖσθαι
εἰς ὁμόν, οὔτ' ἐὼν ἐστὶν ὅπως εἴη κεν ἐόντος
τῇ μᾶλλον τῇ δ' ἥσσον, ἐπεὶ πᾶν ἐστὶν ἄσυλον·
οἱ γὰρ πάντοθεν ἴσον, ὁμῶς ἐν πείρασι κύρει.

Ἐν τῷ σοι παύω πιστὸν λόγον ἡδὲ νόημα
ἀμφὶς ἀληθείης· δόξας δ' ἀπὸ τοῦδε βροτείας
μάνθανε κόσμον ἐμῶν ἐπέων ἀπατηλὸν ἀκούων.

شيء آخر قد كان ولا شيء كائن ولا شيء سوف يكون كُفوءً
 كون وخارج كون بما أنَّ رتبة العدل ذات القدر قد أرادت أن يكون
 صمدًا أقر. لذا سيظلّ إسمًا كلّ ما يطلقه الغادون إلى الموت، إسمٌ
 يوفنون إليه يقينهم إلى الحقيقة. أن يأتي تولّد وأن يمسي هلاك أن
 يكون وأن لا يكون، أن يحول مكانًا وأن يدول ظهر سناء⁶.

ثمّ ولأنّ الحدّ منتهى فهو كاملٌ من كلّ صوب، مثله كمثل
 انعطاف كرة في أحسن تدوير، من الوسط وعلى كلّ اتجاه سوية
 الإشعاع. إذ لا أكبر ولا أنقص هو، إن هاهنا أم هنالك، وليس من
 منعدمٍ يمكن أن يمنع من الإنصراف إلى التلاحم. وكلاً هو أن يكون،
 لوبات له كونٌ أكثر هاهنا وكونٌ هنالك أقلّ، بما أنّه هو، تامّ كلّ
 لم يُسَلَب فتيلًا. هو عينه سواء من كلّ صوب موجودٌ طبقاً لذاته في
 حدوده

سأختم الآن حديثي الذي يحقّ به التصديق، وغواطري التي
 تحوط الحقيقة؛ فلتعرفنّ بدءاً من هاهنا ما يترآى للغادين إلى الموت
 حين ينصتون إلى متّظّم أقوالي المخاتل⁷.

6 - تجدر المقارنة بين التقابل الذي يقيمه بارمينيس هنا بين الإسم الذي يطلقه الناس على ما هو
 حقّ والحقّ ذاته، وبين الآية 23 من سورة النجم، وهي وحياً مترامنة تقريباً مع سورة الإخلاص :
 "إن هي إلا أسماءٌ سميتموها... الآية" وخاصةً وإنّ هذا الخلط بين الإسم والحقّ مؤسّس في القول
 القرآني وفي الجملة الهمينيديّة على خادع الظنّ: "... إن يتبعون إلا الظنّ وما تهوى الأنفس...
 الآية".

(ه) - في هذه الجملة يتعلّى أوج التضادّ بين بارمينيس وهيراقليطس.

7 - لا يمكن أن نعتبر هذه الأقوال المخاتلة وما سيكون معبراً عنه بلطفة الـ "ظنّ" [دوكسا] مجرد مغالطات
 أي ما ستكونه اللذال في الفلسفة الأفلاطونية بل علينا أن نفهمها على أنّها ألّ الرجود وما منه يظهر حقاً
 لكلّ الغادين إلى الموت.

Μορφὰς γὰρ κατέθεντο δύο γνώμας ὀνομάζειν
τῶν μίαν οὐ χρεῶν ἔστιν — ἐν ᾧ πεπλανημένοι εἰσὶν —

πάντῃα δ' ἐκρίναντο δέμας καὶ σήματ' ἔθεντο
χωρὶς ἀπ' ἀλλήλων, τῇ μὲν φλογὸς αἰθέριον πῦρ,
ἥπιον ὄν, μέγ' ἐλαφρόν, ἐωυτῷ πάντοσε τωυτόν,
τῷ δ' ἑτέρῳ μὴ τωυτόν· ἀτὰρ κάκεινο κατ' αὐτό
πάντῃα νύκτ' ἄδαῃ, πυκινὸν δέμας ἐμβριθὲς τε.
Τόν σοι ἐγὼ διάκοσμον εἰκότα πάντα φατίζω,
ὥς οὐ μὴ ποτέ τις σε βροτῶν γνώμη παρελάσση.

ΙΧ

Αὐτὰρ ἐπειδὴ πάντα φάος καὶ νύξ ὀνόμασται
καὶ τὰ κατὰ σφετέρας δυνάμεις ἐπὶ τοῖσί τε καὶ τοῖς,
πᾶν πλεόν ἔστιν ὁμοῦ φάεος καὶ νυκτὸς ἀφάντου
ἴσων ἀμφοτέρων, ἐπεὶ οὐδετέρῳ μετὰ μηδέν.

Χ

Εἴση δ' αἰθερίαν τε φύσιν τὰ τ' ἐν αἰθέρι πάντα
σήματα καὶ καθαράς εὐαγέος ἡελίοιο
λαμπάδος ἔργ' αἰδήλα καὶ ὀππόθεν ἐξεγένοντο,
ἔργα τε κύκλωπος πεύση περίφοιτα σελήνης
καὶ φύσιν, εἰδήσεις δὲ καὶ οὐρανὸν ἀμφὶς ἔχοντα
ἐνθεν ἔφω τε καὶ ὥς μιν ἄγουσ' ἐπέδησεν Ἀνάγκη
πεῖρατ' ἔχειν ἄστρον.

فهم قد أولوا ثقتهم لما سُمّي وجهين إثنين لا ينبغي أن يسمّى أحدهما
دون الثاني - وعلى هذا الوجه يهيّمون .

وهم قد شاقوا في التضادّ أبنية كلّ وجه فوصفوها بسِمات
تباعد بين هذه البنية وتلك. فمن جهةٍ لمسب النار ذات الأثير، النار
الملازمة، ذات اللّطف، لذاتها ماثلة، غير ماثلةٍ للأخرى تلك، بل
على طرف تضادّ مع تلك الأخرى الّتي اتّخذوها كهَيّ، غسقاً ولا
وضحاً، وقباً يتّاقل أكدي على بنيته. إلّا إنّ نشور ما يظهر، وفقاً لما
يجعله بادٍ، هو ما سَأَيْنه لك كاملاً، حتّى لا يُجاوزك أبداً عِرف
الغادين إلى الموت.

9

ولكن وبما أنّ كلاهما قد سُمّي باسمه، هذا نور وهذا غسقٌ،
على ما تجري به اسماء علقت بهذا الشّيء أو بذاك. بمقدار ما في كلّ
منها من قوّة، فإنّ الكلّ قد امتلأ نوراً وغسقاً بلا نور، على قدرٍ
سواء، لا يتزاوج مع أيّهما على حدة ما هو ليس.

10

ولكنّك ستعرف نشور الأثير النّير وكلّ ما غدا آيةً في الأثير،
ولافِجَ الشمس المشرقة، مشعلاً محضاً؛ ستعرف مفاعل القمر ذات
العين الدّائرة وسراها وكيف صوّرت وستعرف كذلك السّماء المحيطة
بكلّ شيء وكيف قدرها القدر الذي ياتّم به كلّ شيء، حتّى تحفظ
السّماء حدود الكواكب.

XI

πῶς γαῖα καὶ ἥλιος ἡδὲ σελήνη
αἰθήρ τε ξυνὸς γάλα τ' οὐράνιον καὶ ὄλυμπος
ἔσχατος ἡδ' ἄστρον θερμὸν μένος ὠρμήθησαν
γίγνεσθαι.

XII

Αἱ γὰρ στεινότεραι πληντο πυρὸς ἀκρήτριοι,
αἱ δ' ἐπὶ ταῖς νυκτός, μετὰ δὲ φλογὸς ἔεται αἶσα·
ἐν δὲ μέσῳ τούτων δαίμων ἦ πάντα κυβερνᾷ·
πάντα γὰρ <ἦ> στυγεροῖο τόκου καὶ μίξιος ἄρχει
πέμπουσ' ἄρσενι θῆλυ μιγῆν τό τ' ἐναντίον αὐτὶς
ἄρσεν θηλυτέρῳ.

XIII

Πρώτιστον μὲν Ἔρωτα θεῶν μητίσατο πάντων...

XIV

Νυκτιφαῆς περὶ γαῖαν ἀλώμενον ἀλλότριον φῶς...

11

كيف قد انبرت فولدت الأرض والقمر والسماء ذات الأثير
الكلّي وطريق المجرة السماوية وطُورَ الأُولب الأقصى ولظي
الكواكب الحامية.

12

إنّ الدوائر الأخرج قد امتلأت ناراً لم يمسسها شيء. أمّا التي
تتلاها فيغشاها غسقٌ، وعلى البين منهما قَدْرٌ من لُهب، ووسط تلك
الدوائر تقوم الإلاهة الّتي تتحكّم في كلّ شيء، إذ إنّها المبدأ الفاعل
عند لحظة المخاض الرهيبة وعند التزاوج، ترسل الأنثى كي تتحد مع
الذكر وترسل الذكر فيتحد مع الأنثى.

13

الأول من كلّ الآلهة التي صورتها الإلاهة، هو آيروس

14

ليلاء وضاحّة، حول الأرض الهائمة، نوراً من أخرى
المداءات⁹.

8- نذكر هنا ملاحظة يوفريه الصالبيّة: إن ما ترجمه بالإلاهة في العربية (و بـ *déesse* في الفرنسية) لا يطابق تماماً اللفظ المستعمل في الإغريقية (ديتون)، وهو على صيغة عابدة لا مذكرة ولا مؤنثة.

9- ما هو منصوب في هذه الشئرة : يُقرب على أنه خير يبقى في الشئرة المولايّة : تبقى تعلق إصبارها.

XV

αἰεὶ παπταίνουσα πρὸς αὐγὰς ἡελλοιο.

XVI

Ὡς γὰρ ἕκαστος ἔχει κρᾶσιν μελέων πολυπλάγκτων,
τὼς νόος ἀνθρώποισι παρίσταται· τὸ γὰρ αὐτό
ἐστὶν ὅπερ φρονέει μελέων φύσις ἀνθρώποισιν·
καὶ πᾶσιν καὶ παντί· τὸ γὰρ πλεον ἐστὶ νόημα.

XVII

δεξιτεροῖσιν μὲν κούρους, λαιοῖσι δὲ κούρας...

XVIII

Femina virque simul Veneris cum germina miscent,
venis informans diverso ex sanguine virtus
temperiem servans bene condita corpora fingit.
nam si virtutes permixto semine pugnent
nec faciant unam permixto in corpore, dirae
nascentem gemino vexabunt semine sexum.

تبقى تعلّق أبصارها صوب خيوط الشمس

ذلك أنّه طبقاً لما ملّك كلّ امرئ من مزيج متوافق مع أعضائه
السّخّيّة حركة تحلّ الرّوح ضياءً في الإنسان. ذلك عينه ما في بني
الإنسان يفكر، فلقاً من جسد، عند كلّ البشر وعند كلّ بشر ؛ وما
يتنصر يقيمُ الفكر.

الفتية يميناً وعلى الشمال الصبايا.

حين يمازج الرجل والمرأة بذرتي الحبّ تسويّ القوّة الحالة في
عروقهما، المنشأة من الدّمين المتقابلين، إن هي حافظت على
الاعتدال الأقسط، أجساماً حسنة البناء.
لكن إن تولّدت عن التمازج قوى متصارعة ترفض الإتحاد في
الجسم النّاشيء من التمازج ذاك، فإنّ تلك القوى وقد صارت
مشوّمة، تتعارض، على ازدواج مآتها، مع جنس المولود.

(*) - الشّارة 18 : ضاع نصّها الإغريقي ولا نعرفها إلّا بالنصّ اللّاتيني وقد راجع النصّ العربيّ الاستاذة
دونيز لامبريجه، دار المعلّمين العليا - (أولم - باريس) ومعهد اللّغات والحضارات الشرقيّة (INALCO)
باريس.

XIX

Οὕτω τοι κατὰ δόξαν ἔφυ τάδε καί νυν ἔασι
καὶ μετέπειτ' ἀπὸ τοῦδε τελευτήσουσι τραφέντα·
τοῖς δ' ὄνομ' ἄνθρωποι κατέθεντ' ἐπίσημον ἑκάστω.

هكذا ترى عينُ الظنون كيف تحلُّ الأشياء في نشورها، وكيف
هي اللحظة، وعلى مجرى الزمان ومنه فصاعداً، ثم كيف تنمو
فتموت، وعلى كلّ شيء صرف بنو الإنسان إسمًا يشير إلى ما يشير
دون غيره.

لائحة في ما يوافق بعض الأعلام والأماكن الأعجمية في صوتية العربية

أ

Apollon	أبولو
Epiméthée	أيمثيوس
Ajax	أجاكس
Achille	أخيلوس (أو أخيلس)
Eratosthènes	أراسطوأتانس
Argos	أرغوس
Agamemnon	أغاممنون
Aphrodite	أفروديتس
Ephèse	أفسوس (أو أفسس)
Anaxagore	أنافساغورس
Empédocle	أنبدقلس
Anaximandre	أنكسمندرس
Anaximène	أنكسمينس (أو أناكيسمانس)
Ouranos	أورانوس
Euripide	أوريبيدس (أو إيورفيدوس)
Orionos	أوريونوس
Olympias	أولمفيدا
Eschyle	إسخيلس (أو إسكيلوس)
Enéide	إنيادة
Epahos	إيبافوس

Ithaque	إيثاقا
Sparte	اسبرطة
Olympiades	الآلميات

ب

Pythiques	الببثيات
Enée	انياس
Iphigénie	ايفيجينيا
Paris	باريسوس
Proclus	برقلس (أو أبرقلس)
Berkeley	بركلي
Pyrrha	بيرة
Prométhée	برومثيوس
Priam	بريامس (أو فرياموس)
Ptolémée	بطليموس
Pindare	بنداريوس
Poseïdon	بوصيلون
Pisistrate	بيزيستراس
Péloponèse	بيلوبونازا
Peléé	بيلوس
Pénélope	بينيلوبا

ت

Télémaque	تيلماكس
Théophraste	تيوقراستس

ث

Thucydide	ثوقوديلس
Thétis	ثيتيس (أو ثاطس عند ابن حنين)
Théogonie	ثيوغونا

Giotto	ج	جيوتو
Héra	ح	حراء
Até		حطبي
Xouthos	خ	خوثوس
Delphes	د	دلفيا
Diogène Laërce		ديوجنس الأيرسي
Ducalon	ذ	ذوقالون
Zeus		ذيوس
Rimbaud	ر	رامبو
Rhéa		ريحا
Rilke		ريلكه
Sextus (Empiricus)	س	سكستوس (أمبريقوس)
Troie	ط	طروادة
Epiménides	ع	عايمينيون
Attique		عتيقا
Alkmène		علقمينا
Illion		عليون (اسم آخر لطرودة)

ف

Valéry	فاليري
Phèdre	فايدرس
Fra Angelico	فرا أنجليكو
Virgile	فرجيلس (أو فرجليوس)
Persée	فرسيوس
Protagorers	فروطاغورس
Plutarque	فلوطارخس
Pythagore	فيثاغورس
Philippe	فيلفوس

ق

Calypso	قالسفو
---------	--------

ك

Clément (d'Alexandrie)	كليمانخوس (الاسكندري)
------------------------	-----------------------

ل

Leibniz	لايتنس
Laërte	لايرتس

م

Milet	ملطية
Memphis	منف
Mycène	موكتا (أو موقانا)
Ménélas	مينيلاس (أو مينيلوس)

هـ

Hermès	هرمس
Hector	هكتورس (أو أقطر عند ابن حنين)
Hellios	هليوس
Hölderlin	هولدرلين (أو هلدلين)

Homère	هوميروس
Héraclite	هيراقلطس
Hérodote	هيرودوتس
Eris	هيريس
Hésiode	هيزيودس
Hélène	هيلينا (أو إيلاني عند ابن حنين)
Hume	هيوم

ي

Japet	يافيتوس
Io	يو
Ion	يون

الفهرست

7 تقديم السلسلة
9 الاهداء
	يونان وإضاعة بارمينيلس، قول الحكمة ونحن
11 يوسف الصديق
39 الخارطات
43 إشارة معجمية
	مدخل إلى قراءة ممكنة في قصيد بارمينيلس
45 جان بوفريه
113 بارمينيلس الغامض
115 القصيد
139 لائحة توافق الأعلام والأماكن

صدر في هذه السلسلة

إلى يتابع الفلسفة

قصيد بارمنيدس الفلسفي

نقله من الإغريقية القديمة إلى العربية يوسف الصديق
مع دراسة في أبعاد الفكر البارمنيدي جان بوفريه

سبينوزا

علم الأخلاق
ترجمة : جلال الدين سعيد

سبينوزا

رسالة في إصلاح العقل
ترجمة : جلال الدين سعيد



يصدر قريبا

أفلاطون

محاورة السفسطائي

جان بوتيسرو

الكتاب المقدس والمورخ: مولد الإله

جاك ديريدا

صيدلية أفلاطون

كانط

في التاريخ والتنوير

Le destin de la pensée occidentale après Socrate est-il de naître à son crépuscule ? de n'être que son déclin ? Jean Beaufret, poète et philosophe, disciple de Heidegger, répond ici : oui, peut être. Oui, sûrement même ! Et sûrement pas la faute à Parménide...

Il fallait une réponse *arabe* à cette mise en question de l'histoire même de la philosophie. Et il fallait avant tout avoir en main la première *arabisation* du grec de ce poème-source.

Voilà qui est fait.

لا وجود لبارمنيدس في كبرى
موسوعات الأعلام العربية كـ"قهرست" ابن
النديم وكتاب "الملل والنحل"
للسهرستاني... في حين أنه أحد مؤسسي
الفكر الفلسفي الذي جعل سقراط
وأفلاطون وأرسطو وأفلوطين ممكنين،
وفي حين تزرخ كتب الأخبار بذكر
فيثاغورس (تلميذه ربما) وهيراقليطس
(منافسه في تصور الكون) وديوجينيس
(راويه، إن صح التعبير). هـ

لأول مرة يحل القصيد في لغتنا نقلاً
عن لغة منبعه، على غير وعق رؤيته
الكون والمعرفة، في دراسة شارحه
(صاحب هايدغر) جان بوفريه، وتقييم
يوسف الصديق الذي هيأ لتقبله في الثقافة
الفلسفية العربية ورداً له ديناً كنا قد نسيناه،
أو لعلنا تناسيناه. مع هذا العنوان لن يبقى
الدرس الفلسفي العربي على ما هو من
فتور وزيف وضحالة.

يوسف الصديق.

يوسف الصديق

تحصل على دكتوراه في الأنثروبولوجيا
(علم الإنسان) من معهد الدراسات العليا
في العلوم الاجتماعية بباريس عن بحث
حول "عمل القول القرآني"
(Le travail du coranique) يدرس
مادة الفكر العربي الإسلامي بالصربون
الجديدة، باريس 3.

صدر له:

- "تفسير الأحلام الكبير" المنسوب لمحمد بن
سيرين التابعي (ترجمة إلى الفرنسية 1994)
- "رسالة التكبير" لابن سينا وكتاب البيوع
من موطأ مالك بن أنس (ترجمة إلى الفرنسية

1995)